المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية
عمادة البحث العلمي

مجلة
جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية
مجلة علمية محكمة

العدد الثالث

رجب ١٤١٠ هـ
فبراير ١٩٩٠ م

عنوان المجلة: **المملكة العربية السعودية**

الرياض ١١٤١٥

ص.ب١١٠١٨ – الهاتف ٤٣٥٨٢٨٤

مراسلات التبادل والإهداء

عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض ١١٤٩١

ص.ب ٤١٢٤

هاتف: ٤٠٦٥٥٨٥

قواعد النشر

أولاً : يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ - أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ - أن يكون البحث دقيقًا في التوثيق والتخريج.

٣ - أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ - ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيًا : تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثًا : البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعًا : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقًا لأمور فنية.

خامسًا : يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادسًا : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

المحتوى

الافتتاحية: لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فقد نشطت حركة تحقيق التراث الإِسلامي وكثر المشتغلون بالتحقيق، وانتشرت المطبوعات المحققة وأسهم في ذلك النشاط النافع الأفراد والمؤسسات العلمية المختلفة.

وهذا النشاط يدل على إِدراك الأمة لأهمية تراثها الخالد ووجوب تقديمه للناس في أبهى حلة وأصح صورة...

لكن المدقق في أمور التراث، والمعْنيّ برصد حركة تحقيقه، والدارس المحقق لأساليب المحققين ومناهجهم لا بد أن يقف أمام بعض الظواهر السلبية في كثير من التحقيقات، وسأذكر بعضًا منها في هذه الافتتاحية بشكل مختصر لعل ذلك التنبيه يؤدي إِلى تلافيها والبعد عنها، والحرص على المنهج السوي في التحقيق.

- ١ -

فمن السلبيات الظاهرة في حركة تحقيق التراث اشتغال عدد من غير المؤهلين للتحقيق بتحقيق الكتب، مما جعل عملهم غير مقبول ولا مطابق للمعايير السليمة في التحقيق.

ومن المسلم به أن التحقيق لا يقوم به إلاّ من تمرَّس بأساليب القدماء وعرف

طرائق التأليف عندهم وكانت ثقافته التراثية واسعة الآفاق متنوعة المشارب أما أن يقدم على التحقيق غير المؤهلين فتلك – والله – كارثة علمية بدأت آثارها الضارة تبدو للعيان في كثير من الكتب التراثية التي كتب على أغلفتها أنها بتحقيق فلان وفلان من النكرات، وليس فيها من التحقيق بالمفهوم العلمي شيء بل هي أقرب ما تكون إلى التحريف والتزوير والفهم الخاطئ للنصوص.

– ٢ –

ومن السلبيات الظاهرة أيضًا عدم الاصطفا، والاختيار لما يستحق التحقيق والنشر فمن المؤكد أن التراث ليس على طبقة واحدة بل إن فيه الغث والسمين، وفيه النفيس وفيه الرخيص ولذلك ينبغي الحرص على تحقيق النفائس.

وقد يقول البعض إن النفائس قد حققت، لكن الخبير بالمخطوطات لا بد أن يجد من الكتب غير المحققة أو المنشورة دونما تحقيق دقيق ما يستحق أن يبذل فيه الجهد والوقت، أما تحقيق أي مخطوط بقطع النظر عن قيمته العلمية وفائدته المرجوة للمكتبة الإسلامية فمن الأمور التي ينبغي على المحققين مراجعتها بأمانة وصدق مع النفس قبل الإقدام على تحقيق هذا الكتاب أو ذاك.

– ٣ –

ومن السلبيات الظاهرة أيضًا عدم العناية بالنص المحقق توثيقًا وضبطًا، والاكتفاء بكثرة الهوامش الطويلة، والنقول الكثيرة مما لا يخدم النص.

ومن المتفق عليه بين شيوخ المحققين أن الهدف الأول منه هو تقديم النص في صورة صحيحة كما كتبه مؤلفه، وهذا هو لبُّ التحقيق وجوهره، ثم تأتي بعد ذلك التعليقات المفيدة والفهارس النافعة أما أن يُشْغَل المحقق – أو مدعي التحقيق على الأصح – بالهوامش والنقول ويهمل النص فذلك خروج على المنهج العلمي في التحقيق.

ومن السلبيات الظاهرة في التحقيق عدم العناية بدراسة النص ومعرفة مصادر المؤلف ومراجعه التي اعتمد عليها واستقى منها مادته وعدم معرفة أثر الكتاب المحقق في الكتب التي ألفت بعده، وهل هو من الكتب المؤثرة في حركة التأليف ؟، وهل أضاف المؤلف جديدًا إلى ما سبقه من دراسات في هذا الفن أو ذاك... ؟

إن العناية بذلك تنقل التحقيق والمحقق من العمل الذي قد يقال عنه إنه أقرب ما يكون إلى الآلية – وليس ذلك صحيحًا – إلى شيء من الدراسة الفكرية العميقة وإن كان ذلك ليس شرطًا لازمًا لصحة التحقيق، إذ قد يكتفي المحقق بعمله الرئيسي وهو إخراج النص صحيحًا، وهذا لا يقلل من أهمية الدراسة بل إني أراها ضرورية – على الأقل – بالنسبة للرسائل الجامعية في مجال التحقيق حتى يجمع صاحب الرسالة بين التحقيق والدراسة.

– ٥ –

ولا بد من الإشارة إلى الازدواجية والتكرار في مجال التحقيق، فالكتاب يحقق أكثر من مرة وتبذل فيه جهود كان ينبغي أن تصرف إلى غيره من المخطوطات القابعة في الخزائن.

وتكرار التحقيق قد يكون له ما يبرره لكن الذي نعنيه هنا هو التكرار دون علم أو دون دراسة دقيقة للتحقيق السابق، ومعرفة نواقصه حتى يكون في إعادة التحقيق فوائد علمية ظاهرة واضحة.

– ٦ –

إن العناية بتراثنا الخالد تقتضي التنسيق والتعاون بين الجامعات والمراكز العلمية المعنية بتحقيق التراث؛ لوضع خطة شاملة لجمع التراث وفهرسته تصنيفه وتحقيق ما يستحق التحقيق منه ونشره بأسلوب علمي رصين.

وأود في النهاية أن أشير إلى أمر على جانب كبير من الأهمية، وهو ألاَّ يشغلنا التحقيق عن الإبداع والتأليف والإضافة النافعة إلى التراث الإسلامي الخالد.

ومن المسلم به أن الإبداع الفكري لا بد أن يبنى على المعرفة الدقيقة بالتراث لكن ما أخشاه أن يقف عند حدود التراث وتحقيق مخطوطاته دون أن نضيف جديدًا نافعًا إلى حركة التأليف والإبداع.

وفق اللَّه الجميع إلى ما فيه الخير والصلاح.

والسلام عليكم ورحمة اللَّه وبركاته.

عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي

مدير الجامعة

البحوث



تملك الماء واستحقاقه

للدكتور
عبد اللَّه بن سعد الرشيد
الأستاذ المشارك بكلية الشريعة بالرياض
ورئيس قسم الفقه بالكلية
جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي جعل من الماء حياة كل شيء، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد ألاَّ إله إلاَّ اللَّه، وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدًا عبده ورسوله – ﷺ – وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلقد أنعم اللَّه – تعالى – علينا بدين الإسلام الذي هو خير كله، وببعثة سيد الأنام عبده ورسوله محمد – *عليه الصلاة والسلام* – الذي لا خير إلاّ دلّ عليه، ولا شر إلاّ حذر عنه.

وإن الشريعة الإسلامية نظام كامل في كل مجال من المجالات، ترشد إلى خيري الدنيا والآخرة، ولا ريب في ذلك. فهي متصفة بالكمال والشمول والوضوح، والبقاء.

هذا وأن الشريعة الإسلامية – وهي التي اعتنت بكل ما يصلح الدنيا والآخرة – قد اعتنت ببيان أحكام الماء في تملكه واستحقاقه ذلك أن الماء – الذي هو نعمة من اللَّه تعالى على خلقه – هو من ضروريات الحياة، فلا يمكن أن تكون حياة بدون ماء ولنقرأ قوله اللَّه تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ (1) وقوله جل وعلا: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا . لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَـٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴾ (2) .

فالإنسان مضطر إلى الماء للشرب، ومحتاج إليه في الأحوال الأخرى من الطهارة

١) سورة الأنبياء /٣٠.

٢) سورة الفرقان /٤٨ – ٤٩.

والنظافة وسقي الزروع، وغير ذلك مما يكون الماء فيه ذا علاقة، سواء كانت هذه العلاقة ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

وإذا كان الماء على هذه الدرجة من الأهمية والخطورة، فجدير بالباحث أن يتناول مسائله وأحكامه على ضوء شرع اللّٰه تعالى؛ لأن كل شيء بهذه الأهمية وهذه الخطورة لا بد من بيان أحكامه للناس، كي يسيروا فيه على هدى وبصيرة، سالكين في ذلك سبيل الحق والعدل، لا يظلم بعضهم بعضا، ولا يجور فيه أحد على أحد، ولا يمكن أن يكون هناك حق وعدل يرتفع به الظلم والجور، إلاّ باتباع حكم اللّٰه ورسوله.

وقد قمت بصياغة هذا البحث وتركيبه وترتيبه، وطريقة البحث فيه على طريقة فقهية متخصصة. وجعلت عنوانه (تملك الماء واستحقاقه).

والأساس الذي يرتكز عليه منهج البحث ما يأتي:

١ - العناية بمسائل الموضوع الكلية والجزئية.

٢ - بسط أقوال أهل العلم في المسألة المطروحة للبحث التي يتعدد فيها القول بعد تحرير محل النزاع.

٣ - الاهتمام بالاستدلال لكل قول، ومناقشة هذا الاستدلال بتجرد إن شاء اللّٰه تعالى.

٤ - ترجيح ما يظهر لي رجحانه مما اختلف فيه.

٥ - ترقيم الآيات القرآنية بعد ذكر اسم السورة التي فيها الآية.

٦ - تخريج الأحاديث، وذلك بذكر من أخرج الحديث، مع ذكر الجزء والصفحة من كتاب من أخرجه، مع ما يتيسر من بيان درجته.

٧ - الترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في البحث بتعريف موجز، ما عدا المشهورين.

٨ - بيان المعنى الغريب من الألفاظ، مع قلة الغريب في هذا البحث.

٩ - بيان المصادر والمراجع التي أخذت منها الأحكام، مع الحرص الشديد بأن تكون أصيلة.

هذا وقد جاء هذا البحث مكونًا من: مقدمة، وفصلين وتذييل عليهما وخاتمة.

أما المقدمة – وهي هذه – ففيها الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

ثم منهج البحث، ثم خطته.

وأما الفصل الأول، فعنوانه: تملك الماء.

وهذا الفصل مكون من مبحثين:

المبحث الأول : تملك الماء غير المحرز ولا المستنبط.

وفي هذا المبحث ستة مطالب هي:

المطلب الأول: إِقطاع الماء.

المطلب الثاني: تحجر الماء.

المطلب الثالث: دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه.

المطلب الرابع: حصول الماء في الأرض المملوكة، بلا حفر ولا عمل.

المطلب الخامس: حصول الماء في الأرض المملوكة، عن طريق المجرى المملوك.

المطلب السادس: سوق الشخص الماء إِلى ملكه.

والمبحث الثاني : تملك الماء والمحرز أو المستنبط.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تملك الماء المحرز.

المطلب الثاني: تملك الماء المستنبط.

وفي هذا المطلب فرعان:

الفرع الأول: تملك مياه الآبار.

وفي هذا الفرع ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في ماء البئر المحفورة للسابلة.

المسألة الثانية: في ماء البئر المحفورة للاتفاق.

المسألة الثالثة: في ماء البئر المحفورة للتملك.

الفرع الثاني : تملك مياه العيون، وفي هذا الفرع مسألتان:

المسألة الأولى: تملك ماء العين غير المملوكة.

المسألة الثانية: تملك ماء العين المملوكة.

وأما الفصل الثاني هو بعنوان: استحقاق الماء.

ويتكون هذا الفصل من مبحثين:

المبحث الأول: انتفاء الاستحقاق عن الماء.

المبحث الثاني: ثبوت استحقاق الماء.

ويتكون هذا المبحث – الذي هو الثاني – من ثمانية مطالب:

المطلب الأول: حيازة الماء وإِحرازه.

المطلب الثاني: سوق الشخص الماء المباح إِلى ملكه.

المطلب الثالث: دخول الماء في المصانع المعدة لحفظه.

المطلب الرابع: حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل.

المطلب الخامس: حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك.

المطلب السادس: ماء البئر.

المطلب السابع: ماء العيون.

المطلب الثامن: الماء المباح الذي يسبق الشخص غيره إِليه.

ثم يلي هذا الفصل تذييل على الفصلين السابقين – الأول والثاني – وذلك بعقد مطلب في: بيان ثمرة الخلاف في تملك الماء أو استحقاقه.

وأما الخاتمة: ففيها أهم نتائج هذا البحث.

... هذا وأسأل اللَّه – جل وعلا – أن يغفر لي ما حصل مني في هذا البحث من التقصير والزلل، وأن يتقبله بفضله وكرمه إِنه سميع مجيب.

ثم إِن ما حصل في هذا البحث من صواب فبفضل من اللَّه – تعالى – وتوفيقه، وما حصل فيه من خطأ فمني ومن الشيطان، والله بريء منه ورسوله، وأستغفر اللَّه – تعالى وأتوب إِليه، وهو حسبي ونعم الوكيل، وله الحمد أولاً وآخرا.

الفصل الأول

تملك الماء

مصادر المياه متعددة، وطرق الحصول عليها مختلفة، فمن المياه: مياه البحار، ومنها مياه الأنهار، ومنها مياه الأمطار، ومنها مياه العيون، ومنها مياه الآبار.

والحصول على هذه المياه قد يكون بجهد، وقد لا يكون بجهد، والجهد المبذول في الحصول عليها قد يكون كبيرا، وقد يكون يسيرا، وهذا الجهد قد يكون متمثلا في العمل على إيصال هذا الماء إلى مكان لم يكن واصلا إليه من قبل، غير أنه لا عمل له في استنباط هذا الماء، وقد يكون متمثلا في العمل على استنباط الماء من باطن الأرض.

وقد يصل هذا الجهد إلى إحراز الماء في أوعية وأماكن مخصصة لحفظه، سواء كان هذا الماء مما للإنسان عمل في استنباطه، أو لم يكن له ذلك.

وبناء على ذلك فإننا عند الكلام عن حكم تملك الماء نحصر الموضوع في مبحثين: -

أولهما: تملك الماء غير المحرز ولا المستنبط.

ثانيهما: تملك الماء المحرز أو المستنبط.

المبحث الأول تملك الماء غير المحرز ولا المستنبط

والمراد به ما ليس للشخص جهد في إحرازه في أوعية وأماكن مخصصة لحفظ الماء، وما ليس له جهد في استنباطه واستخراجه.

ويتمثل ذلك أصدق ما يتمثل في مياه البحار، وفي مياه الأنهار، وفي مياه الأمطار، وفي مياه العيون التي لم يستنبطها الشخص بعمله وجهده، و لم تكن نابعة في أرض مملوكة له.

وهذه المياه المتقدم ذكرها تسمى المياه العامة والمباحة، فهي لا يملكها شخص بعينه، بل هي عامة للجميع، وهذا مما لا يعلم فيه بين أهل العلم خلاف [1] .

والأصل في ذلك: ما ورد عن النبي – ﷺ – أنه قال: « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » [2] .

---

١) المبسوط (١٦٣/٢٣ – ١٦٤)، بدائع الصنائع (٣٨٤٦/٨)، تبيين الحقائق (٣٩/٦)، قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٦٨)، المنتقى (٣٣/٦)، عارضة الأحوذي (٢٧٣/٥)، روضة الطالبين (٣٠٤/٥)، مغني المحتاج (٣٧٣/٢)، المغني (٦٢/٤)، كشاف القناع (١٦٠/٣ – ١٦١).

٢) مسند الإِمام أحمد (٣٦٤/٥)، سنن أبي داود (٧٥٠/٣ – ٧٥١)، سنن ابن ماجه (٨٢٦/٢)، سنن البيهقي (١٥٠/٦)، الخراج ليحيى بـن آدم (ص٩٧ – ٩٨)، الأموال لأبي عبيد (ص٤١٣ – ٤١٤)، الأموال لحميد بن زنجويه (٦٥٩/٢ – ٦٦٠).

وذكره الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام وقال عنه: "رواه أحمد وأبو داود ورجاله ثقات". / ينظر: بلوغ المرام المطبوع مع شرحه سبل السلام (٨٠/٣).

وقال عنه الحافظ ابن حجر – أيضًا – في تلخيص الحبير (٦٥/٣): وهو عند الطبراني بسند حسن".

وقال عنه – أيضًا – في الدراية (٢٤٦/٢): وأخرجه أحمد، وابن أبي شيبة وابن عدي، ورجاله ثقات.

وقال عنه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على كتاب الأموال ليحيى بن آدم (ص ٩٨): "إِسناده صحيح".

وصححه الشيخ ناصر الدين الألباني في إِرواء الغليل (٧/٦ – ٨). وقال عنه الدكتور شاكر ذيب فياض في تعليقه على كتاب الخراج لحميد بـن زنجويـه (٦٦٠/٢): "وإِسناد ابن زنجويه صحيح.

وأيضًا: ما ورد عنه – *عليه الصلاة والسلام* – أنه قال: « ثَلاَثٌ لاَ يُمْنَعْنَ: الْمَاءُ وَالْكَلأُ وَالنَّارُ » [1] .

ويستدل – أيضًا – بما روي عن بهيسة عن أبيها أنه قال: « يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لاَ يَحِلُّ مَنْعُهُ ؟ قَالَ: الْمَاءُ » [2] الحديث".

وهذا القول من رسول اللّه – ﷺ – صريح في ثبوت الشركة العامة بين المسلمين في الماء والكلإِ والنار. وأولى ما تكون فيه الشركة – مما نحن فيه من الكلام عن الماء بخصوصه – هو الماء في البحر أو في النهر أو في العين، أو الماء النازل من السماء، سواء كان جاريا في واد أو مستقرا في مكان غير مملوك ما لم يبذل الشخص جهدا في استنباطه أو إجرائه.

١) سنن ابن ماجه (٨٢٦/٢) قال البوصيري: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات (ينظر: مصباح الزجاجة ٢٢٦/٢)، وذكر الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٦٥/٣) أنه صحيح.

٢) مسند الإمام أحمد (٤٨٠/٣ – ٤٨١)، سنن أبي داود (٣٠٨/٢، ٧٥٠/٣) سنن البيهقي (١٥٠/٦)، الأموال لأبي عبيد (ص ٤١٥ – ٤١٦)، الأموال لابن زنجويه (٦٦٤/٢)، ونحوه في سنن الدارمي (٢٦٩/٢ – ٢٧٠)، الخراج ليحيى بن آدم (ص ١٠٦ – ١٠٧).

وقد ذكر أن اسم أبي بهيسة عمير، وذكر أن له صحبة. (ينظر: الاستيعاب (٤٨٥/٢)، الإصابة (٣٨/٣، ٢٣/٤ – ٢٤)، ونسبه ابن حجر في الإصابة فقال: الفزاري، وقال عنه في تقريب التهذيب (٤٠٢/٢): "أبو بهيسة" – بمهملة مصغرا – الفزاري، صحابي مقل، روت عنه بنته بهيسة، قيل اسمه عمير".

وأما بهيسة فقد ذكرها الذهبي في النسوة المجهولات، ثم قال "بهيسة الفزارية عن أبيها، تفرد عنها أبو سيار بن منظور الفزاري. (ميزان الاعتدال ٦٠٤/٤ – ٦٠٥).

وقال عنها ابن حجر في تهذيب التهذيب (٤٠٤/١٢، ٤٠٥): "قال ابن حبان: لها صحبة، وقال ابن القطان: قال عبد الحق: مجهولة، وهي كذلك".

وهذا الحديث يرويه سيار بن منظور الفزاري عن بهيسة وفي بعض الروايات عن أبيه عن بهيسة. أما سيار فقال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (٣٤٣/١): "مقبول". ونقل عن عبد الحق الإشبيلي أنه قال: مجهول. (ينظر: تهذيب التهذيب ٢٩١/٤).

وأما أبوه منظور بن سيار فقال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب: (٢٧٧/٢): "مقبول". ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب (٣١٦/١٠ – ٣١٧) عن ابن القطان أنه قال: مجهول. وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (١٩٠/٤) عن منظور هذا: لا يعرف. فعلى ما تقدم فهذا الحديث فيه مقال، وظاهر أنه لا يصح بهذا الإسناد. ولكن عدم حل منع الماء ثابت في غيره من الأحاديث كما في الحديثين المتقدمين على هذا الحديث، والله تعالى أعلم.

وأيضًا: فإنه ليس لأحد في هذه المياه يد على الخصوص، فيكون الانتفاع بها عاما، لا يملكها أحد دون أحد.

فالانتفاع بها للجميع وليس لأحد دون أحد، كما ينتفع الجميع بالشمس والهواء والطرق العامة.

ولنورد هنا ما قاله السرخسي [١] – *رحمه الله تعالى* – " وتفسير هذه الشركة في المياه التي تجري في الأودية والأنهار العظام كجيحون [٢] وسيحون [٣] والفرات ودجلة والنيل، فإن الانتفاع بها بمنزلة الانتفاع بالشمس والهواء، ويستوي في ذلك المسلمون وغيرهم، وليس لأحد أن يمنع أحدا من ذلك، وهو بمنزلة الانتفاع بالطرق العامة من حيث التطرق فيها، ومرادهم من لفظة الشركة بين الناس بيان أصل الإباحة المساواة بين الناس في الانتفاع... فالماء في هذه الأودية ليس بملك لأحد " [٤] .

ونورد هنا – أيضًا – ما ذكره ابن جزي [٥] حيث قال: " القسم الثاني – أي من أقسام المياه – ماء عام، وهو غير متملك في أرض غير متملكة كالأنهار والعيون والغدر، فالناس فيه سواء، لا يختص به أحد دون أحد " [٦] .

١) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر، شمس الأئمة السرخسي، إمام من أئمة الحنفية، علامة حجة أصولي، عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل. له: كتاب المبسوط، وشرح السير الكبير، وكتاب في أصول الفقه، توفي فيما قيل في حدود التسعين وأربعمائة وقيل في حدود خمسمائة.
ينظر الفوائد البهية (ص ١٥٨ – ١٥٩).

٢) نهر عظيم في شرق خراسان، كانت البلاد التي وراءه يطلق عليها بلاد ما وراء النهر، وهو يصب في بحيرة خوارزم.
ينظر: معجم البلدان (١٩٦/٢ – ١٩٧، خراسان ٦).

٣) نهر مشهور كبير بما وراء النهر قرب خجندة بعد سمرقند. ينظر: معجم البلدان (٢٩٤/٣).

٤) المبسوط (١٦٤/٢٣).

٥) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي، يكنى أبا القاسم، من أهل غرناطة، وذوي الأصالة والنباهة فيها، كان على طريقة مثلى من العكوف على العلم والاشتغال به، وكان فقيهًا حافظًا، قائمًا على التدريس. ألف في التفسير والقراءات والحديث والفقه، وغير ذلك. توفي يوم الكائنة بطريف – وقعة مشهورة بالأندلس في سنة ٧٤١هـ – رحمه الله تعالى. (ينظر: الديباج المذهب (٢٧٤/٢ – ٢٧٦).

٦) قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٦٨).

ونسوق – أيضًا – ما أورده النووي [1] في هذا المقام حيث قال: " الطرف الثاني في المياه، وهي قسمان. أحدهما: المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد، ولا صنع للآدميين في إنباطه وإجرائه، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم والعيون في الجبال وسيول الأمطار، فالناس فيها سواء " [2] .

ونذكر هنا – أيضًا – ما قاله ابن قدامة [3] – *رحمه الله تعالى* – حيث قال: " فأما المياه الجارية فما كان نابعًا في غير ملك كالأنهار الكبار وغيرها لم تملك بحال " [4] .

إذا تقرر هذا فقد تبين لنا بوضوح وجلاء أن المياه المباحة العامة التي لم تحرز ولم تستنبط، ولم تكن في ملك أحد من الناس، ولم يُجرِها أحد مشتركة بين المسلمين عمومًا، لا يمتلكها أحد دون أحد، مصداق حديث رسول الله – ﷺ – الذي تقدم ذكره إيراده، وعلى ذلك جميع أهل العلم.

إذا تقرر ما ذكر فإن هناك وسائل وأعمالا يقوم بها الشخص من أجل أن يستفيد من هذا الماء العام المباح، تختلف اختلافا كبيرا من حيث الجهد المبذول في الحصول على ذلك الماء، فهل يتملك هذا الشخص ذلك الماء بما بذله من هذه الوسائل والأعمال ؟.

---

١) هو: يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي، الشيخ العلامة محي الدين أبو زكريا، من أهل الزهد والقناعة، وكان متفننا في أصناف العلوم من الفقه والحديث وأسماء الرجال واللغة وغير ذلك، ولد – رحمه الله – بنوى – من أعمال حوران، بينها وبين دمشق منزلان – ثم قدم دمشق وتفقه فيها، وجدَّ في طلب العلم حتى فـاق الأقـران، وكان آمرًا بالمعروف ناهيا عن المنكر. توفي – رحمه الله – في نوى سنة ٦٧٦هـ. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٩٥ – ٣٩٧)، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص٢٢٥ – ٢٢٧).

٢) روضة الطالبين (٥/٣٠٤).

٣) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثم الدمشقي، الصالحي، الفقيه الزاهد الإمام موفق الدين أبو محمد. ولد سنة ٥٤١هـ في جماعيل، ثم قدم دمشق مع أهله وله عشر سنين، فدرس بها وتعلم، ثم رحل إلى بغداد وسمع بها، ورحل إلى مكة المكرمة وسمع بها، ورحل إلى الموصل وسمع بها، وكان – رحمه الله – زاهدًا ورعًا عابدًا عالمًا، له اليد الطولى في العلوم، وله التصانيف العظيمة المفيدة في فنون من العلم كثيرة. توفي رحمه الله – تعالى سنة ٦٢٠هـ.

ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة (٢/١٣٣ – ١٤٤).

٤) المغني (٤/٦٢).

قبل الجواب على ذلك ينبغي أن نذكر هذه الوسائل والأعمال بالتفصيل، ثم نعطي كل شيء حكمه من حيث ثبوت التملك به أو عدم ثبوته.

هذه الوسائل نذكرها باختصار فيما يلي: -

١ - إِقطاع الماء.

٢ - تحجر الماء.

٣ - دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه.

٤ - حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل.

٥ - حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك.

٦ - سوق الشخص الماء إِلى ملكه.

وسنتكلم عن كل من تلك الوسائل على حدة، ونجعل ذلك في ستة مطالب على ما تقدم.

المطلب الأول

إقطاع الماء

إذا أقطع الإمام شخصًا ماء من المياه المباحة العامة ، فقد عمل عملا غير مشروع، فإنه لا يجوز للإمام إقطاع الماء المباح العام لأحد من الناس، ولو أنه فعل ذلك فلا يملك الماء بذلك الإقطاع [1] .

يدل لذلك ما يأتي:

أ – حديث أبيض بن حمال [2] « أَنَّهُ وَفَدَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – فَاسْتَقْطَعَهُ الْمِلْحَ فَقَطَعَ لَهُ، فَلَمَّا أَنْ وَلَّى قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْمَجْلِسِ: أَتَدْرِي مَا أَقْطَعْتَ لَهُ ؟ إِنَّمَا أَقْطَعْتَ لَهُ الْمَاءَ الْعِدَّ. قَالَ: فَانْتَزَعَهُ مِنْهُ » [3] .

والماء العد هو الدائم الذي لا انقطاع لمادته [4] .

فدل الحديث على المنع من إقطاع الماء، حيث إن رسول اللَّه ﷺ – انتزع منه ما أقطع له من الملح حين أخبر بأنه مثل الماء العد.

قال أبو عبيد [5] وأما إقطاعه أبيض بن حمال المأربي الملح الذي

---

١) مغني المحتاج (٣٧٣/٢)، المغني (٤٢١/٥ – ٤٢٢، ٤٢٨).

٢) هو: أبيض بن حمال مرثد من ذوي لحيان، المأربي السبائي، له صحبة وأحاديث، يعد في أهل اليمن.

ينظر: الإصابة (٢٩/١).

٣) سنن الترمذي (٦٦٤/٣)، سنن أبي داود (٤٤٦/٣)، سنن الدارقطني (٢٢١/٤)، الخراج ليحيى بن آدم (ص ١٠٧)، الأموال لأبي عبيد (ص ٣٩٠)، الأموال لحميد بن زنجويه (٦١٨/٢). وقد قال عنه الترمذي: حديث غريب. وقال عنه الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٦٤/٣): صححه ابن حبان، وضعفه ابن القطان. وقال عنه الشيخ أحمد محمد شاكر في تعليقه على كتاب الخراج ليحيى بن آدم بعد أن ذكر من رواه: وإسناده صحيح ثابت.

٤) النهاية (١٨٩/٣).

٥) هو: القاسم بن سلام البغدادي، أبو عبيد، مولده بهراة، وكان أبوه روميا، وأبو عبيد من العلماء الأجلاء الثقات، كان حافظًا للحديث وعلله، عارفًا بالفقه والاختلاف، رأسًا في اللغة، إمامًا في القراءات.

له مصنفات كثيرة مفيدة، وقد طبع منها كتابه في غريب الحديث، وكتاب الأموال. توفي – رحمه اللَّه تعالى – في مكة المكرمة سنة ٢٢٤هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (٤١٧/٢)، شذرات الذهب (٥٤/٢ – ٥٥).

بمأرب [1] ثم ارتجاعه منه فإنما أقطعه وهو عند أرض موات، يحييها أبيض ويعمرها، فلما تبين للنبي - ﷺ - أنه ماء عد - وهو الذي له مادة لا تنقطع مثل ماء العيون والآبار - ارتجعه؛ لأن سنة رسول اللَّه - ﷺ - في الكلإ والنار والماء أن الناس جميعا فيه شركاء، فكره أن يجعل لرجل يحوزه دون الناس [2] .

ب - قول الرسول - ﷺ -: « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلَإِ وَالنَّارِ » . فقد أثبت الرسول - ﷺ - الشركة بين المسلمين في هذه الثلاث، ومنها الماء، وإقطاعه لآحاد الناس يحول دون هذه الشركة، فيحوله إلى ملك فردي يستأثر به ذلك الفرد المقطع دون غيره، فتنقطع بذلك هذه الشركة الثابتة بنص الحديث، فتبين بذلك المنع من إقطاع المياه المباحة العامة لأحد من الناس.

جـ - المياه العامة تتعلق بها مصالح المسلمين العامة، فلا يجوز إقطاعها كالطرقات العامة لما يحصل بذلك من الضرر على المسلمين والتضييق عليهم فيما تفضل به الخالق الكريم وجاد به على عباده حيث إن كلا منهم يأخذ منه بلا كلفة ولا ثمن.

---

١) مأرب - بكسر الراء - وهي مدينة باليمن كانت بها بلقيس. ينظر: النهاية (٤/٢٨٨).

٢) الأموال (ص ٣٩٨).

المطلب الثاني

تحجر الماء

لو أراد شخص أن يتحجر ماء من المياه العامة المباحة، فبدأ يدير حوله ترابا أو أحجارا أو يحيطه، أو نحو ذلك مما هو من الأعمال التي يحصل التحجر بها، فذلك غير جائز له، ولا يملك هذا الماء المتحجر [1] .

يدل لذلك ما يأتي:

أ – قول الرسول – ﷺ – « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » . فقد أثبت النبي – ﷺ – الشركة في هذه الأشياء الثلاثة، ولو جاز لأحد من الناس أن يتحجر الماء العام المباح لانتفت هذه الشركة واختص به دون سائر المسلمين، فكان ما أقدم عليه من هذا التحجر غير مشروع، فحينئذ لا ينتج له أثر من اختصاص هذا المتحجر به دون غيره.

ب – المياه العامة المباحة لا يجوز تحجرها كما لا يجوز إقطاعها؛ لأن ذلك يعطل حكما شرعيًا ثابتًا بالنص، وما كان كذلك فهو غير مشروع، فلا ينتج له أثر من اختصاص.

ج – الشارع قد لاحظ في إثبات الشركة بين المسلمين في المياه العامة المباحة المصلحة المتحجر بها يوقع سائر المسلمين في الضرر والحرج والضيق، وهذا غير جائز.

وقد جاء في الحديث عن النبي – ﷺ – « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » [2] .

---

١) مغني المحتاج (٣٧٣/٢)، المغني (٤٢٢/٥).

٢) الموطأ (٧٤٥/٢) في كتاب الأقضية – باب القضاء في المرفق، (٨٠٥/٢) في كتاب المكاتب – باب ما لا يجوز من عتق المكاتب، مسند الإمام أحمد (٣١٣/١)، (٣٢٦/٥ – ٣٢٧)، سنن ابن ماجه (٧٨٤/٢) في كتاب الأحكام – باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، سنن البيهقي (٦٩/٦ – ٧٠) في كتاب الصلح – باب لا ضرر ولا ضرار، سنن الدارقطني (٧٧/٣) في كتاب البيوع، (٢٢٧/٤ – ٢٢٨) في كتاب الأقضية والأحكام – في المرأة تقتل إذا ارتدت، المستدرك (٥٧/٢ – ٥٨) في كتاب البيوع وقال عنه الحاكم: حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص (٥٧/٢ – ٥٨)، الخراج ليحيى بن آدم (ص٩٣)، المراسيل لأبي داود (ص ٢٠٧).

وقد روي هذا الحديث عن جماعة من الصحابة: أبي سعيد الخدري وابن عباس، وأبي هريرة، وعبادة بن الصامت، وجابر بن عبد اللَّه، وعائشة – رضي اللَّه عنهم – ومنهم من رواه بلفظ: "لا ضرر ولا ضرار". ومنهم من رواه بلفظ: "لا ضرر ولا إضرار".

وهذا الحديث روي مسندا في أغلب رواياته، ورواه الإمام مالك في موطئه مرسلا فقط.

والحديث قد ورد من طرق متعددة، وكل طريق ضعيفة بمفردها، لكن بعضها يقوي بعضا، فيرتقي إلى الصحة أو الحسن.

وقد حسنه النووي في الأربعين (ص ٢٦٥) ثم قال: "وله طرق يقوي بعضها بعضا".

وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص٢٦٦) عنه بعد أن ذكر قول النووي بتقوي طرقه بعضها ببعض: "وهو كما قال... وقد استدل الإمام أحمد بهذا الحديث وقال: قال النبي – صلى اللَّه عليه وسلم –: "لا ضرر ولا ضرار" وقال أبو عمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه. ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العمل واحتجوا به، وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف". وجزم الإمام مالك بأنه من قول النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – قال في الموطأ (٨٠٥/٢) "وقد قال رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – "لا ضرر ولا ضرار"... وتقدم آنفا تصحيح الحاكم والذهبي له، وصححه الشيخ أحمد محمد شاكر. (ينظر: تعليقه على كتاب الخراج ليحيى بن آدم (ص٩٣ – ٩٤).

وفي السراج المنير للعزيزي (٤٧٢/٣) الذي هو شرح على الجامع الصغير جاء عن هذا الحديث: وإسناده حسن.

فثبت بذلك عدم جواز تحجر هذه المياه المباحة العامة لأحد من الناس، بل تبقى على الإِباحة العامة.

وقد ورد في مغني المحتاج ما يأتي:

" المياه المباحة من الأودية – كالنيل والفرات ودجلة – والعيون الكائنة في الجبال ونحوها من الموات، وسيول الأمطار يستوي عن الناس فيها لخبر « النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ » الحديث رواه ابن ماجه بإِسناد جيد، فلا يجوز لأحد تحجرها ولا للإِمام إِقطاعها بالإِجماع " [1] .

وقد تكلم الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه "إِرواء الغليل" (٣/٤٠٨ – ٤١٢) كلاما طويلا استعرض فيه طرقه عمن روي عنه، ثم قال: "فهذه طرق كثيرة لهذا الحديث قد جاوز العشر، وهي وإِن كانت ضعيفة مفرداتها، فإِن كثيرًا منها لم يشتد ضعفها، فإِذا ضم بعضها إِلى بعض تقوى الحديث بها وارتقى إِلى درجة الصحيح إِن شـــاء اللّـــه تعالى.

١) مغني المحتاج (٢/٣٧٣).

المطلب الثالث

دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه

يقوم بعض الناس بعمل مصانع لتصب فيها المياه المباحة وتجتمع فيها؛ فيستفيد أصحابها من تلك المياه، والغالب أنها تعمل في المناطق البعيدة عن الأنهار والعيون، وكثيرًا ما يكون ذلك في المناطق الصحراوية من أجل أن تجتمع فيها مياه الأمطار.

فإذا دخل الماء المباح من السيول أو غيرها في هذه المصانع، فهل يملك أصحاب هذه المصانع هذه المياه الحاصلة في مصانعهم ؟ أو أن هذه المياه تبقى على الإباحة ولا تدخل في ملك أصحاب هذه المصانع، بل يكونون أحق بها من غيرهم لكن بدون تملك لها ؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على القولين السابقين، وذكر ذلك فيما يأتي:

القول الأول : يملك أصحاب المصانع ما حصل من المياه المباحة في مصانعهم، وهذا هو المذهب عند المالكية [1] وهو مذهب الحنابلة [2]

.

القول الثاني : لا يملك أصحاب المصانع هذه المياه، بل هم أحق بها من غيرهم، وهذا مذهب الحنفية [3] ويظهر لي أنه مذهب الشافعية [4] وهذا القول

---

١) مختصر خليل (ص ٢٨٤)، الشرح الكبير للدردير (٤/٧٢)، شرح الزرقاني (٧/٨٩ – ٩٠)، شرح الخرشي (٧/٧٣)، التاج والإكليل (٦/١٦)، وقيد بعض المالكية ذلك بما إذا عملها في ملكه أو أراد التملك. ينظر: المنتقى (٦/٣٥)، التاج والإكليل (٦/١٦).

٢) المغني (٤/٦٢)، الإنصاف (٦/٣٨٦)، الإقناع (٢/٦٤)، كشاف القناع (٣/١٦١)، شرح منتهى الإرادات (٢/١٤٥)، مطالب أولي النهى (٣/٢٤).

٣) الخراج لأبي يوسف (ص ٩٥)، فقه الملوك ومفتاح الرتاج (١/٦٣٧)، بدائع الصنائع (٨/٣٨٣٨)، تبيين الحقائق (٦/٣٩).

٤) استظهرت ذلك مما ورد في: روضة الطالبين (٥/٣٠٧)، أسنى المطالب (٢/٤٥٥)، مغني المحتاج (٢/٣٧٤)، نهاية المحتاج (٥/٣٥٤)، تحفة المحتاج (٦/٢٣٠).

هو اختيار ابن القيم [1] وخرجه قولا عند الحنابلة [2] وهذا القول ذهب إليه بعض المالكية وهو خلاف المشهور عندهم [3] .

الأدلة :

أ – استدل أصحاب القول الأول – وهم القائلون بثبوت التملك – بما يأتي:

١ – المال الحاصل في هذه المصانع مباح، والمباح إذا حصله أحد بشيء معدّ لتحصيله ملكه، كسائر المباحات التي تملك بتحصيلها فيما أعد لذلك، فالصيد يملكه الشخص بحصوله في شبكته، والسمك يملكه الشخص بحصوله فيما أعد لتحصيله فيه [4] .

٢ – حصول الماء المباح في هذه المصانع حيازة له وإحراز بمثابة إحرازه في الأواني، فكما أن من أحرزه في الأواني يملكه، فكذلك من أعد المصانع له يملك ما يحصل في مصانعه من الماء المباح [5] .

ب – استدل أصحاب القول الثاني – القائلون بعدم الملك – بما يأتي:

١ – ما ورد عن النبي – ﷺ – أنه قال: « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » . فقد أثبت النبي – ﷺ – الشركة العامة في الماء وهذه الشركة تقتضي الإباحة، والمباح لا يملك إلا

---

١) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جريز الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي، المفسر النحوي، الإمام العارف، شمس الدين أبو عبد اللّه ابن قيم الجوزيـــة، تفقه في المذهب وبرع فأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفًا بالتفسير وأصول الدين معرفة عظمى، تصدى للاشـــتغال والتـــدريس ونشر العلم، وكان ذا عبادة وإنابة وافتقار إلى اللّه تعالى، وكان جريء الجنان. له تآليف كثيرة عظيمة في شتى العلوم الإسلامية، منها: زاد المعاد، وإعلام الموقعين. تـــوفي – رحمه اللّه تعالى – سنة ٧٥١ هـــ.

ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة (٤٤٧/٢ – ٤٥٢)، الدرر الكامنة (٢١/٤ – ٢٣).

٢) زاد الميعاد (٨٠٦/٥ – ٨٠٧).

٣) شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية الدسوقي (٧٢/٤).

٤) المغني (٦٢/٤ – ٦٣).

٥) كشاف القناع (١٦١/٣).

بالإِحراز، والمصانع والحياض لا تعتبر حرزًا، فبقي على أصل الإِباحة الثابتة بالشرع فلا يملك [1] .

٢ – ما ورد عن عائشة – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – قالت: « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَنْ بَيْعِ نَقْعِ الْمَاءِ » [2] .

ففي هذا الحديث النهي عن بيع نقع الماء – يعني المستنقع في الحوض.

فلو كان لصاحب هذا الحوض والمصنع تملك ذلك الماء لجاز بيعه كسائر ما يملكه، فلما لم يجز له بيعه ؟ علمنا أنه لا يملكه، بل الماء هنا باق على أصل الإِباحة، لكن صاحب الحوض والمصنع أحق به من غيره [3] .

المناقشة والترجيح :

يناقش استدلال الفريقين بما يلي:

أ – يناقش استدلال أصحاب القول الأول – وهم القائلون بأن أصحاب المصانع يملكون ما حصل فيها من المياه المباحة – بما يأتي:

١ – مناقشة الاستدلال الأول :

لا يسلم لهم ما ذكروه، فإِن الماء خلق في الأصل مباحًا، وأثبت الشرع فيه الشركة العامة، فيحكم ببقائه على أصله وثبوت الشركة فيه، ما لم يحرز بالأواني.

وأما القياس على الصيد والسمك فممنوع، وذلك لورود النص في الماء من حيث ثبوت الشركة فيه، و لم يرد مثله في الصيد والسمك.

٢ – مناقشة الاستدلال الثاني :

ما ذكروه من أن حصول الماء في المصانع حيازة له وإِحراز مجرد دعوى، وكذا قياس

---

١) بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨).

٢) ذكر ذلك السرخسي في: المبسوط (١٦٦/٢٣). ولم أجد نصًا بهذا اللفظ، ولعله يزيد شيئًا من الأحاديث الواردة في (ص ٣٩، ٨٨) من هذا البحث، وتصرف في لفظه، والعلم عند اللَّه تعالى.

٣) المبسوط (١٦٦/٢٣).

المصانع على الأواني ممنوع، فحيازة الماء وإحرازه يكون بتفريغه بالأواني ونحو ذلك، والمصانع لا تقاس على الأواني لعدم وجود الجامع بينهما حيث إن الماء لا يحصل في الأواني إلا بتفريغ وجهد، بخلاف حصوله في المصانع فلا يستلزم ذلك القدر من الجهد والعمل.

ب – يناقش استدلال أصحاب القول الثاني – وهم القائلون بأن أصحاب المصانع لا يملكون ما حصل فيها من المياه المباحة – بما يأتي:

١ – مناقشة الاستدلال الأول :

ثبوت الشركة العامة في الماء التي استدلوا عليها بالحديث مسلم، لكن هذه الشركة تنتفي بالإحراز في الأواني في قول عامة أهل العلم [1] وإعداد المصانع ونحوها لحصول المياه فيها إحراز وحيازة، فتنتفي حينئذ هذه الشركة كما انتفت بالإحراز في الأواني.

٢ – استدلالهم بما ذكروه عن عائشة – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – أنها قالت: « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – عَنْ بَيْعِ نَقْعِ الْمَاءِ » . يناقش من وجوه:

أحدها: لا يسلم تفسير نقع الماء بالمستنقع في الحوض، فلفظ (النقع) ورد عاما، فلماذا يصرف إلى هذا التفسير دون غيره ؟ لماذا لا يصرف إلى النقع الذي لم يتدخل فيه الإنسان بأي عمل من الأعمال ؟ فيصرف إلى الغدير مثلا مما لم يهيئ الإنسان له ما يجوزه فيه.

ثانيها: أن يحمل نقع الماء على نقع الماء في البئر، كما جاء في الأحاديث الأخرى، فقد ورد في عدة روايات عن عائشة – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – قالت: سمعت رسول اللَّه – ﷺ – « نَهَى أَنْ يُمْنَعَ نَقْعُ الْبِئْرِ » . فلا يبقى النهي عن بيع النقع على

١) هناك قول مضعف عند أهل العلم بأن الماء لا يملك مطلقًا لا بإحراز ولا بغيره. وسيأتي الكلام عنه قريبًا في موضعه – إن شاء اللَّه تعالى – في (ص ٦١).

إطلاقه، بل يحمل على ما في الآبار، وحينئذ فلا يدل له على ما ذهبوا إليه من عدم تملك ما حصلته المصانع من الماء المباح (1) .

ثالثها: أنني بحثت عن لفظ الحديث الذي استدلوا به فيما تيسر لي الوقوف عليه من مظان وجوده، فلم أعثر عليه، غير أنني وجدت في مسند الإمام أحمد – *رحمه الله تعالى* – حديثًا عن عائشة – رضي الله عنها – عن النبي ﷺ – أنه قال: « لاَ يُمْنَعُ نَقْعُ الْمَاءِ » (2) لكن أحد رواته أبو أويس عبد اللَّه بن عبد اللَّه بن أويس، وفيه مقال (3) فإنْ حُمِلَ النقع هنا على نقع البئر فيتقوى بأحاديث النهي عن منع نقع البئر، وقد روى الحاكم (4) أحدها وقال: صحيح الإسناد (5) ووافقه الذهبي (6) على ذلك (7) .

وسيأتي الكلام عن هذه الأحاديث – إن شاء اللَّه تعالى – في موضع آخر (8) .

إذا تقرر ما ذكر فإنه إن صح الحديث فأولى ما يحمل عليه النهي عن بيع نقع الماء الذي لم يكن لأحد فيه عمل ولا صناعة.

وبهذا يظهر رجحان القول الأول بتملك صاحب المصنع الذي أعده لتحصيل الماء المباح لما حصله مصنعه من الماء؛ لأن ذلك بمثابة الحيازة والإحراز، والله تعالى أعلم.

---

1) مسند الإمام أحمد (٦/١٣٩، ٢٦٨)، المستدرك (٢/٦١ – ٦٢)، سنن ابن ماجه (٢/٨٢٨)، الخراج ليحيى بن آدم (ص٩٩ – ١٠٠)، الأموال لأبي عبيد (ص٤٢٢)، الأموال لحميد بن زنجويه (٢/٦٦٣).

2) مسند الإمام أحمد (٦/١١٢).

3) انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٨٠ – ٢٨٢)، تقريب التهذيب (١/٤٢٦)، قال عنه: صدوق يهم.

4) هو: محمد بن عبد اللَّه بن محمد بن حمدويه بن نعيم النيسابوري، المعروف بابن البيع، الحافظ الكبير الإمام أبو عبد اللَّه الحاكم، صاحب التصانيف. توفي سنة ٤٠٥هـ.

ينظر: تذكرة الحفاظ (٣/١٠٣٩ – ١٠٤٥).

5) المستدرك (٢/٦١ – ٦٢).

6) هو: محمد بن أحمد بن قايماز بن عبد اللَّه، التركماني الأصل، الفارقي ثم الدمشقي الحافظ أبو عبد اللَّه شمس الدين الذهبي. مهر في فن الحديث وجمع فيه المجاميع المفيدة، الكثيرة حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفًا. وجمع تاريخ الإسلام فأربى فيه على من تقدم. توفي – رحمه اللَّه تعالى – في سنة ٧٤٨هـ.

ينظر: الدرر الكامنة (٣/٤٢٦ – ٤٢٧)، ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني (ص٣٤ – ٣٧).

7) التلخيص مطبوع في هامش المستدرك (٢/٦١ – ٦٢).

8) ينظر: (ص ٨٨) من هذا البحث.

المطلب الرابع

حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل

إذا كان للشخص أرض مملوكة، فحصل فيها ماء مباح من دون أن يتكلف ذلك الشخص لهذا الدخول أي سبب من أسباب دخوله، فلم يكن قد حفر طريقًا لهذا الماء من أجل دخوله في ملكه، غير أن هذا الماء قد دخل بنفسه ملك ذلك الشخص، و لم يكن قد أعد له مصنعًا أو بركة تجمع ذلك وتحفظه، فهل يملك ذلك الشخص ما حصل من هذا الماء المباح في ذلك الملك ؟ أو أنه لا يزال باقيًا على الإباحة ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

أحدهما: لا يملك صاحب الأرض هذا الماء، لكنه أحق به من غيره. وهذا مذهب الحنفية (1) والحنابلة (2) والأصح عند الشافعية (3) وهو القول المخالف للمشهور عند المالكية (4) .

ثانيهما: يملكه، وهذا هو المشهور عند المالكية (5) والظاهر أنه وجه عند الشافعية (6) .

1) الخراج (ص ٩٥)، المبسوط (١٦٤/٢٣)، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨)، تبيين الحقائق (٣٩/٦)، حاشية ابن عابدين (٤٣٩/٦).

2) المغني (٦٢/٤)، الشرح الكبير (٢٣٠/٦).

3) روضة الطالبين (٣٠٥/٥)، مغني المحتاج (٣٧٤/٢)، نهاية المحتاج (٣٥٤/٥)، تحفة المحتاج (٢٣٠/٦)، أسنى المطالب (٤٥٥/٢)، حاشية الرشيدي (٣٥٤/٥).

4) شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية الدسوقي (٧٢/٤)، حاشية البناني (٨٩/٧).

5) مختصر خليل (ص ٢٨٤)، الشرح الكبير (٧٢/٤)، شرح الزرقاني (٨٩/٧)، التاج الإكليل (١٦/٦)، شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على الخرشي (٧٣/٧)، حاشية الدسوقي (٧٢/٤)، حاشية البناني (٨٩/٧).

6) روضة الطالبين (٣٠٥/٥)، مغني المحتاج (٣٧٤/٣)، فينظر الكتابان المتقدمان في استظهاري المذكور أعلاه.

الأدلة

أولاً: استدل أهل القول الأول القائلون بأن هذا الماء لا يملك بما يأتي:

الماء في الأصل خلق مباحًا، بدليل قول النبي – ﷺ – « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ وَالْكَلَإِ وَالنَّارِ » . والشركة العامة تقتضي الإباحة وعدم الملك، ولا ينتقل عن هذه الإباحة ويدخل في الملك إلا بالإحراز في الأواني، وإذا لم يوجد ذلك بقي على أصل الإباحة الثابتة بالشرع، ودخول الماء المباح بنفسه في ملك الإنسان بلا عمل لا يقتضي ملكه له؛ لأنه لم يصدر منه عمل وجهد يصلح أن يحكم به بتملكه لهذا الماء الداخل.

ولكن صاحب الأرض أحق بهذا الماء لحصوله في ملكه، فحاجته فيه مقدمة على حاجة غيره.

ثانيًا: استدل أهل القول الثاني القائلون بأن هذا الماء يملك، بما يأتي: حصول هذا الماء في أرض الإنسان المملوكة بمثابة حصوله في آنيته وقربته ونحوهما، فكما أنه يملك من هذا الماء ما حصله في آنيته وقربته. فكذلك يملك ما حصل منه في أرضه التي يمتلكها.

المناقشة :

أولاً: يناقش استدلال القائلين بأن الماء المباح إذا حصل في أرض مملوكة من دون عمل من مالك الأرض لا يملك بما يأتي:

الماء على الإباحة قبل أن يدخل الملك الخاص، أما وقد دخل في الملك الخاص، فإنه يملك كما يملك الماء المحرز في الأواني، فاحتواء الأرض المملوكة له بمثابة احتواء الآنية له، فلا يسلم القول ببقائه على أصل الإباحة بعد دخوله الأرض المملوكة.

ثانيًا: يناقش استدلال القائلين بأن هذا الماء يملك من حيث القول بأن حصوله في الأرض المملوكة بمثابة حصوله في الآنية بأنه غير مسلم، فالماء المحرز في الأواني حصل من الإنسان جهد وعمل حتى أودعه في تلك الأواني، بخلاف الحال هنا فإنه لم يصدر منه جهد ولا عمل في تحصيل هذا الماء، فافترقا.

الترجيح :

إذا تقرر ما سبق ذكره من القولين، وما استدل به لكل قول، وما نوقش به هذا الاستدلال، فالظاهر أن الماء المباح إذا حصل في أرض مملوكة من دون جهد ولا عمل، فإن صاحبها لا يملكه، بل هو باق على أصل الإباحة، إلا أن صاحب الأرض المملوكة أحق به من غيره، فحاجته مقدمة على حاجة غيره، وما ذكر دليلا لمن قال بالتملك لا ينتهض على إثبات التملك، وشتان بين حصول الماء بنفسه في الأرض وحصوله في الأواني بجهد شخصي، والله تعالى أعلم.

المطلب الخامس

حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك

إذا قام الإنسان بعمل مجرى يجري فيه الماء المباح إلى أرضه المملوكة، فهل يملك الماء الداخل في ملكه من هذا المجرى ؟ أو أن هذا الماء لا يزال باقيًا على أصل الإباحة ؟

اختلف الفقهاء – رحمهم الله تعالى – في ذلك، على قولين:

أولهما: هذا الماء باق على أصل الإباحة، ولا يدخل في ملك صاحب هذه الأرض، لكنه أحق به من غيره، وهذا مذهب الحنفية (١) والشافعية (٢) والحنابلة (٣) وهو قول مقابل للمشهور عند المالكية (٤) .

ثانيهما: يدخل هذا الماء في ملك صاحب هذه الأرض، وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم (٥) .

الأدلة:

أولاً: استدل أصحاب القول الأول القائلون بأن هذا الماء لا يملك بما تقدم ذكره من أن هذا الماء لا يزال باقيًا على أصل الإباحة، من أجل أن دخوله في المجرى الذي حفره ذلك الشخص لا يقتضي تملكه له، حيث إن الماء هنا لم يحرز، ومع عدم الإحراز فلا ملك، غير أن صاحب هذا المجري أحق وأخص به من غيره لحصوله في ملكه، فحاجته مقدمة على حاجة غيره.

---

١) المبسوط (١٦٦/٢٣)، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨ – ٣٨٤٠)، تبيين الحقائق (٣٩/٦).

٢) روضة الطالبين (٣٠٧/٥)، مغني المحتاج (٣٧٤/٢)، تحفة المحتاج (٢٣٠/٦)، نهاية المحتاج (٣٥٤/٥)، أسنى المطالب (٤٥٥/٢)، الأنوار (٦٣٩/١ – ٦٤٠).

٣) المغني (٦١/٤ – ٦٢، ٤٣٢/٥ – ٤٣٣، ٤٣٥)، الأحكام السلطانية (ص٢١٥ – ٢١٦).

٤) شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على الخرشي (٧٣/٧).

٥) الشرح الكبير للدردير (٧٢/٤)، شرح الزرقاني (٨٩/٧)، شرح الخرشي (٧٣/٧).

ثانيًا: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بتملك صاحب هذا المجرى، لما دخل فيه من الماء بأن دخوله في هذا المجرى الذي حفر بجهده، وأعده لجريان الماء فيه يقتضي تملكه له؛ لأنه بمثابة الإحراز له في الأواني، فهو كما لو هيأ قربته ليتمكن الماء المباح من الدخول فيها بنفسه من غير أن يغترف من هذا الماء ويملأها، فما يقال في الماء الخاص في هذه القربة يقال في الماء الحاصل في هذا المجرى.

المناقشة :

أولاً: يناقش أهل القول الأول فيما استدلوا به على قولهم بأن صاحب المجرى لا يملك ما حصل في مجراه من الماء المباح، بأن الإباحة لهذا الماء قد انتفت بحصوله في هذا المجرى الذي أعده صاحبه بجهده وعمله، ففارق الحال التي كان عليها هذا الماء قبل حصوله في هذا المجرى.

ثانيًا: يناقش أهل القول الثاني فيما استدلوا به على قولهم بأن صاحب المجرى يملك ما حصل في مجراه من الماء المباح، حيث إن ذلك بمثابة الإحراز له بالأواني بأنه غير مسلم، بل هو قياس مع الفارق، فهناك فارق بين إحراز الماء وحيازته في الأواني، وبين حصول الماء ودخوله بنفسه في المجرى المحفور لجريانه فيه.

الترجيح:

بعد استعراض القولين المتقدمين في نفي تملك صاحب المجرى لما حصل من الماء في المجرى الذي حفره وأعده لجريان الماء المباح فيه على القول الأول، ومن إثبات تملكه لما حصل في هذا المجرى من الماء على القول الثاني، وبعد النظر فيما استدل به أهل كل قول، ثم فيما نوقش به استدلال كل قول على حدة، فيظهر رجحان القول الأول بأن ما حصل من الماء المباح بنفسه في المجرى الذي حفره شخص لجريان الماء المباح فيه لا يملك بمجرد حصوله في هذا المجرى ودخوله في أرضه المملوكة بعد ذلك عن طريق هذا المجرى، فذلك غير ناقل له من الإباحية العامة الثابتة بالشرع إلى الملكية الخاصة، والله تعالى أعلم بالصواب.

المطلب السادس

سوق الشخص الماء إِلى ملكه

قد يقوم الشخص بسوق الماء المباح إِلى الأرض المملوكة بآلة من الآلات التي يحصل بها السوق للماء – سواء كانت هذه الآلة من الآلات القديمة كالدواليب والسواقي ونحوها، أو كان من الآلات الحديثة من المضخات – إِذا حصل هذا السوق لذلك الماء المباح إِلى ملك السائق، فهل يملكه بذلك ؟ نعم، إِذا ساق ماء مباحًا إِلى أرضه المملوكة، فهو يملكه بذلك.

وهذا واضح في مذهب الحنابلة، وهو الصحيح عند الشافعية، والمشهور عند المالكية.

وأما الحنفية فيظهر لي – أيضًا – أن ذلك يجري على مذهبهم.

ويخالف ذلك القول المقابل للمشهور عند المالكية، والوجه المقابل للصحيح عند الشافعية من أن الماء لا يملك مطلقًا.

وبيان ذلك في النقول الآتية:

أما الحنابلة: فقد صرحوا بذلك، فقد ورد في الإِقناع ما يأتي:

" ولو كان الماء بنهر مملوك، كحفر نهر صغير سيق الماء إِليه من نهر كبير فما حصل فيه من الماء ملك " [1] .

وكذلك الشافعية صرحوا بذلك، فقد جاء في مغني المحتاج ما يأتي:

"وقال ابن الصلاح [2] في فتاويه: الدولاب الذي يديره الماء إِذا دخل الماء في

---

١) الإِقناع (٣٩٢/٢)، ثم انظر أيضًا: كشف القناع (١٩٩/٤)، مطالب أولي النهى (٢٠٣/٤)، شرح منتهى الإِرادات (٤٦٧/٢).

٢) هو: عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري، تقي الدين أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح، إِمام في الفقه والحديث، عارف بالتفسير والأصول والنحو، وكان ورعًا زاهدًا مفيدًا معلمًا. توفي – رحمه اللّه تعالى – سنة ٦٤٣هـ.

ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣٢٦/٨ – ٣٢٨)، طبقات الشافعية لابن هداية اللّه (ص٢٢٠ – ٢٢١).

كيزانه، ملكه صاحب الدولاب بذلك، كما لو استقاه بنفسه " [1] .

وجاء في تحفة المحتاج ونهاية المحتاج على قول المنهاج: " وما أخذ من هذا الماء في إِناء ملك على الصحيح [2] ما يأتي: " وكالأخذ في إِناء سوقه لنحو بركة أو حوض مسدود " [3] .

وأورد الرشيدي [4] في حاشيته على نهاية المحتاج على العبارة الواردة في النهاية [5] وهي: " وخرج بما تقرر دخوله في ملكه بنحو سيل – ولو بحفر نهر حتى دخل – فلا يملكه بدخوله "ما يأتي: "أي من غير سوق، ففارق ما قبله " [6] وقد جاء قبله في نهاية المحتاج: " وما أخذ من هذا الماء المباح في إِناء ملك على الصحيح... وكالأخذ في إِناء سوقه لنحو بركة أو حوض مسدود... وخرج بما تقرر دخوله في ملكه بنحو سيل [7] .

وأما المالكية: فهم من أكثر الفقهاء تسامحًا في الحكم بتملك الماء على المشهور عندهم، فقد تقدم عنهم أنهم يحكمون بتملك الشخص لما يجري من ماء المطر إِلى أرضه الخاصة به من غير سوق [8] فمن باب أوْلى أن يحكموا بتملك الماء المباح إِذا ساقه الشخص إِلى ملكه...

وأما الحنفية، فأحب أن أذكر عنهم النقول الآتية:

أ – قال أبو يوسف: " وكذلك لو كان في مصنعه يجتمع فيها الماء من السيول،

---

١) مغني المحتاج (٢/٣٧٤)، وتنظر: فتاوى ابن الصلاح (١/٣٥٦ – ٣٥٧).

٢) منهاج الطالبين (ص٨٠).

٣) تحفة المحتاج (٦/٢٣٠)، نهاية المحتاج (٥/٣٥٤).

٤) هو: أحمد بن عبد الرزاق – وقيل: ابن محمد عبد الرزاق – بن محمد بن أحمد المغربي الرشيدي، فقيه شافعي، مغربي الأصل، مولده ووفاته في رشيد بمصر، تعلم بها وجاور بالأزهر، ثم عاد إِلى رشيد فعكف على التدريس له تآليف، منها: حاشية على شرح المنهاج للرملي.

توفي سنة ١٠٩٦هـ. / ينظر: الأعلام (١/١٤٥ – ١٤٦)، خاتمة حاشيته على شرح المنهاج (٨/٤٤٦).

٥) نهاية المحتاج (٥/٣٥٤).

٦) حاشية الرشيدي (٥/٣٥٤).

٧) نهاية المحتاج (٥/٣٥٤).

٨) مختصر خليل (ص ٢٨٤).

فلا خير في بيعه أيضًا... ولا بأس ببيع الماء إذا كان في الأوعية، هذا ماء قد أحرز، فإذا أحرزه في وعائه، فلا بأس ببيعه، وإن هيأ له مصنعه فاستقى منه [1] بأوعية حتى جمع فيها ماء كثيرًا ثم باع من ذلك فلا بأس، إذا وقع في الأوعية فقد أحرزه، وقد طاب بيعه، فإذا كان إنما يجتمع من السيول فلا خير في بيعه " [2] .

وورد في حاشية ابن عابدين [3] " لو أحرزه في جرة أو حب أو حوض مسجد من نحاس أو صفر أو جص وانقطع جريان الماء فإنه يملكه، وإنما عبر بالإحراز – أي لا الأخذ – إشارة إلى أنه لو ملأ الدلو من البئر و لم يبعده من رأسها لم يملكه عند الشيخين، إذ الإحراز جعل الشيء في موضع حصين [4] وفيها أيضًا: " العين أو الحوض الذي دخل فيه الماء بغير إحراز واحتيال، فهو بمنزلة النهر الخاص " [5] .

وفيها أيضًا: " قوله والمحرز في كوز أو حب: مثله المحرز في الصهاريج التي توضع لإحراز الماء في الدور، كما حرره الرملي [6] في فتاواه وحاشيته على البحر وأفتى به مرارًا، وقال: إن الأصل قصد الإحراز وعدمه، ومما صرحوا به لو وضع رجل طستًا على سطح فاجتمع فيه ماء المطر فرفعه آخر، إن وضعه الأول لذلك فهو له، وإلا فاللرافع " [7] .

فقد تبين من كلام أبي يوسف: أن الماء المجتمع في المصانع بنفسه من غير أن

---

١) أي: من الماء غير المملوك.

٢) الخراج (ص ٩٥).

٣) هو: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد، المعروف بابن عابدين. ولد بدمشق وتعلم بها، ثم رحل إلى مصر وأخذ عن بعض علمائها، من فقهاء الحنفية، نشر العلم بالتدريس والتصنيف. له مؤلفات كثيرة، أشهرها: رد المحتار على الدر المختار، وهو المعروف بحاشية ابن عابدين. توفي سنة ١٢٥٢هـ.
ينظر: الفتح المبين (١٤٧/٣ – ١٤٨).

٤) حاشية ابن عابدين (٤٣٨/٦).

٥) حاشية ابن عابدين (٤٣٩/٦).

٦) هو: خير الدين بن أحمد بن علي، الأيوبي، العليمي، الفاروقي، الرملي، من أهل الرملة بفلسطين، فقيه حنفي اشتغل بالإفتاء والتدريس، له تآليف منها: حاشية على البحر الرائق. توفي سنة ١٠٨١هـ.
ينظر: الأعلام (٣٢٧/٢).

٧) حاشية ابن عابدين (٤٣٩/٦).

يجعله أحد فيها لا يملك، وما حصل فيها بجمع الشخص له بأن استقاه بالأوعية فقد ملكه.

وتبين مما ساقه ابن عابدين أنه لو اعترض الماء الجاري بجرة أو نحوها فيملك هذا الماء إذا ابتعد بها عنه، كما ذكر أنه إذا وقع الماء في حوض مسجد من نحاس أو صفر أو جص، فإنه يملكه إذا انقطع جريان الماء عنه.

والذي يظهر لي: أن الحوض من الجص ونحوه لا يعترض به الماء الجاري، ولكن يساق إليه هذا الماء، أو يجلب إليه بالأوعية ونحوها، ولكنه قد يشكل على ذلك قوله: "وانقطع جريان الماء".

ثم ما ذكره – أيضًا – من اعتبار القصد في الإحراز وعدمه لتملك الماء، إذا تقرر ما ذكر فإن الماء إذا كان مسوقًا إلى ملك الشخص بالسانية ونحوها مما يخرج به الماء بالدلو والكيزان ونحوها فيملك ما حصل فيها من الماء بابتعادها عن ذلك الماء المأخوذ منه، على ما ظهر من عبارات فقهاء الحنفية.

ويظهر لي أيضًا: أن ما يسوقه الإنسان إلى ملكه من الماء بالمضخات يجري عليه ذلك الحكم، ذلك بأن هذه المضخة المملوكة للإنسان قد وضعها ليستخرج بها الماء، فتسحب الماء داخل أنابيبها إلى خارج النهر أو البئر وتسوقه إلى حيث يريد صاحبها، وهذا السحب كائن بفعلها هي، لا أن الماء هو الذي ينسحب بنفسه.

ولكن إذا أردنا أن نطبق ما اعتبره الرملي فيما نقله عنه ابن عابدين من وجود قصد الإحراز أو عدمه فنقول: إن كان صاحب المضخة قد وجد عنده قصد الإحراز للماء ملكه وإلا فلا.

ويستدل لما تقدم من تملك الشخص للماء الذي يسوقه من الماء المباح إلى ملكه: بأن ذلك وسيلة من وسائل تملك الماء، فهو حوز له وإحراز، بمنزلة حيازته في الأواني وإحرازه فيها.

جاء في المغني: " لو وقف على بئره أو بئر مباح فاستقى بدلوه أو بدولاب أو نحوه، فما يرقيه من الماء فهو ملكه، وله بيعه؛ لأنه ملكه بأخذه في إنائه" [1] .

---

١) المغني (٦٢/٤).

المبحث الثاني

تملك الماء المحرز أو المستنبط

فيما سلف كان الحديث عن تملك الماءِ غير المحرز ولا المستنبط من حيث ثبوت التملك أو عدم ثبوته.

وفي هذا المبحث يُحصر الحديث عن تملك الماء المحرز أو المستنبط من حيث ثبوت التملك أو عدم ثبوته.

وحيث إِن الإِحراز يختلف عن الاستنباط، فسيكون الكلام عن أحدها منفصلا عن الكلام عن الآخر.

ولهذا فسيكون هذا المبحث مكونًا من مطلبين:

أولهما: في تملك الماء المحرز.

والثاني: في تملك الماء المستنبط.

المطلب الأول تملك الماء المحرز

إذا حاز الشخص ماء مباحًا في إناء أو قربة أو نحو ذلك، فيدخل هذا الماء في ملكه، لا خلاف بين أهل العلم في ذلك [1] .

لكن يستثنى من ذلك ما عند الشافعية من وجه مقابل للصحيح عندهم بأن الماء لا يملك مطلقًا، سواء حازه الشخص أو لم يحزه، لكنه أحق به من غيره [2] .

الأدلة :

استدل عامة أهل العلم على ملكية الماء بحيازته في الأواني ونحوها، بما يأتي:

١ – ما رواه أبو عبيد عن المشيخة « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمَاءِ إِلاَّ مَا حُمِلَ مِنْهُ » [3] .

---

١) الخراج لأبي يوسف (ص ٩٥)، المبسوط (١٦٥/٢٣)، بدائع الصنائع (٣٨٣٨/٨)، تبيين الحقائق (٣٩/٦)، الشرح الكبير للدردير (٧٢/٤)، شرح الزرقاني (٨٩/٧)، شرح الخرشي (٧٣/٧)، روضة الطالبين (٣٠٤/٥)، منهاج الطالبين (ص ٨٠)، مغني المحتاج (٣٧٤/٢)، شرح الجلال (٩٦/٣)، أسنى المطالب (٤٥٤/٢)، المغني (٦٢/٤)، الهداية لأبي الخطاب (٢٠١/١ – ٢٠٢)، الإقناع (٦٣/٢)، كشاف القناع (١٦٠/٣ – ١٦١).

تنبيه: يعبر فقهاء الحنفية هاهنا بإحراز الماء في الإناء.

٢) روضة الطالبين (٣٠٤/٥ – ٣٠٥)، مغني المحتاج (٣٧٤/٢).

٣) الأموال لأبي عبيد (ص ٤٢٣)، ثم ينظر أيضًا: كتاب الأموال لابن زنجويه (٦٧٤/٢).

وفي هذا الحديث قال أبو عبيد: حديث مرفوع، إلا أنه ليس له ذاك الإسناد، ولعل ذلك أن أبا عبيد رواه عن نعيم بن حماد عن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد اللّه بن أبي مريم عن المشيخة. وفي هذا الإسناد كله نظر. وبيان ذلك:

أ – نعيم بن حماد، فيه مقال.

ينظر: المغني في الضعفاء للذهبي (٧٠٠/٢).

ب – بقية بن الوليد، قال ابن حجر: صدوق، كثير التدليس عن الضعفاء، ينظر: تقريب التهذيب (١٠٥/١)، وهاهنا روى عن أحد الضعفاء بالعنعنة.

جـ – أبو بكر بن عبد اللّه بن أبي مريم. ضعيف.

ينظر: تقريب التهذيب (٣٩٨/٢).

د – المشيخة المروي عنهم هاهنا مجهولين لا يعرف من هم.

ففي هذا: التصريح بجواز بيع الماء إذا حمل في الأواني، وفي جواز بيعه إثبات لتملك من حمله في الأواني له.

٢ - ما ورد عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: « أَصَبْتُ شَارِفًا [١] مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فِي مَغْنَمٍ يَوْمِ بَدْرٍ، قَالَ وَأَعْطَانِي رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - شَارِفًا أُخْرَى، فَأَنَخْتُهُمَا يَوْمًا عِنْدَ بَابِ رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَحْمِلَ عَلَيْهِمَا إِذْخِرًا [٢] لأَبِيعَهُ، وَمَعِي صَائِغٌ مِنْ بَنِي قَيْنُقَاعَ [٣] فَأَسْتَعِينَ بِهِ عَلَى وَلِيمَةِ فَاطِمَةَ، وَحَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَشْرَبُ فِي ذَلِكَ الْبَيْتِ مَعَهُ قَيْنَةٌ، فَقَالَتْ: أَلاَ يَا حَمْزَ لِلشُّرُفِ النِّوَاءِ، فَثَارَ إِلَيْهِمَا حَمْزَةُ بَالسَّيْفِ فَجَبَّ أَسْنِمَتَهُمَا وَبَقَرَ خَوَاصِرَهُمَا ثُمَّ أَخَذَ مِنْ أَكْبَادِهِمَا.

قَالَ عَلِيٌّ: فَنَظَرْتُ إِلَى مَنْظَرٍ أَفْظَعَنِي، فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ وَعِنْدَهُ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ فَأَخْبَرْتُهُ الْخَبَرَ، فَخَرَجَ وَمَعَهُ زَيْدٌ، فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى حَمْزَةَ فَتَغَيَّظَ عَلَيْهِ، فَرَفَعَ حَمْزَةُ بَصَرَهُ وَقَالَ: هَلْ أَنْتُمْ إِلاَّ عَبِيدٌ لآبَائِي. فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يُقَهْقِرُ حَتَّى خَرَجَ عَنْهُمْ، وَذَلِكَ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ » [٤] .

فهذا الخبر يثبت به ملك الكلإ لمن حازه، حيث إنه ورد فيه أن عليًّا - رضي الله عنه - يأتي به من المباح ويبيعه، وكذلك الماء إذا حازه شخص ملكه؛ لأن الكلأ والماء مباحان في الأصل، فإذا تمت حيازتهما خرجا من الإباحة العامة، ودخلا في ملك من حازهما.

٣ - قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: « لأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ الْحَطَبِ

---

١) هي الناقة المسنة. (ينظر: النهاية ٢/٤٦٢).

٢) الإذخر: حشيشة طيبة الرائحة، تسقف بها البيوت فوق الخشب. ينظر: النهاية (١/٣٣).

٣) هم بطن من بطون يهود المدينة. (ينظر: النهاية ٤/١٣٦).

٤) صحيح البخاري (٥/٤٦ - ٤٧، ٦/١٩٦، ٧/٣١٦)، صحيح مسلم (٣/١٥٦٨ - ١٥٧٠).

عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا فَيَكُفَّ اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ » [1] .

وفي حديث آخر: « لأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ ثُمَّ يَغْدُوَ - أَحْسَبُهُ قَالَ إِلَى الْجَبَلِ - فَيَحْتَطِبَ فَيَبِيعَ فَيَأْكُلَ وَيَتَصَدَّقَ خَيْرٌ لَهُ مَنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ » [2] .

فقد صرح النبي - ﷺ - بجواز بيع الإنسان للحطب إذا حازه إليه، وفي هذا إثبات لتملكه، والماء إذا حازه الإنسان كذلك يملك ويباع، ذلك أن الماء والحطب يشتركان في كون كل واحد منهما مباحًا في الأصل.

٤ - بيع الماء بعد حيازته أمر عرفه الخلف عن السلف من غير نكير في سائر الأعصار والأمصار. بل حكى ابن المنذر فيه الإجماع [3] . وإذا كان الأمر كذلك، فالماء يملك بالحيازة.

٥ - المباح يملك بالاستيلاء والحيازة، والماء من جملة المباحات، فيملك بحيازته، مثله في ذلك مثل سائر المباحات من الحطب والكلإ والصيد [4] .

ثانيًا: أدلة القول الثاني :

١ - ما ورد عن النبي - ﷺ - أنه قال: « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » [5] .

فقد حكم النبي - ﷺ - بأن الماء مشترك بين الجميع، وما كان مشتركًا فلا يملك مطلقًا، و لم يفرق الحديث بين الماء المحرز وغير المحرز.

٢ - ما جاء عن النبي - ﷺ - أنه قال: « ثَلاَثٌ لاَ يُمْنَعْنَ: الْمَاءُ والْكَلأُ وَالنَّارُ » [6] .

---

١) صحيح البخاري (٣٣٥/٣، ٤٦/٥)، وينظر نحوه في صحيح مسلم (٧٢١/٢).

٢) صحيح البخاري (٣٤١/٣)، وينظر نحوه في صحيح مسلم (٧٢١/٢).

٣) مغني المحتاج (٧٤/٢).

٤) بدائع الصنائع (٣٨٣٨/٨)، مغني المحتاج (٣٧٤/٢)، المغني (٦٢/٤).

٥) تقدم في (ص٢٣).

٦) تقدم في (ص ٢٤).

فقد أفاد هذا الحديث النهي عن منع الماء ممن أراده، فدل ذلك على أنه لا يملك بحال، إذ لو كان يملك لجاز لمالكه منعه كسائر ما يملكه الإنسان.

٣ – حديث بهيسة عن أبيها أنه قال: « يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَا الشَّيْءُ الَّذِي لاَ يَحِلُّ مَنْعُهُ ؟ قَالَ: الْمَاءُ » [1] .

ففي هذا الحديث بيان حكم منع الماء، وأنه لا يجوز، وسواء كان هذا الماء محرزًا أو غير محرز.

فدل ذلك على عدم تملك الماء مطلقًا، إذ لو ثبت تملكه بالإحراز لجاز لمن أحرزه أن يبيعه ويمنعه، فلما لم يكن له ذلك عرف عدم التملك له.

ثم إنه بعد النظر في القولين المتقدمين يظهر بجلاء رجحان القول الأول، الذي هو قول عامة أهل العلم من أن الماء يملكه من حازه، لما تقدم من الأدلة على ذلك.

وأما ما ذكر دليل للقول الثاني فلا يبطل القول الأول. ذلك أنه يجمع بينهما بأن الشركة بين عموم المسلمين ثابتة فيما لم يدخل في الملك.

أما ما دخل في الملك فقد انقطعت فيه الشركة، وكذلك فإن الحديث الثاني الذي فيه النهي عن منع الماء على ما تقدم، فيصرف النهي إلى ما لم يدخل في الملك، أما إذا ملك فلا يدخل في النهي، فيجوز حينئذ منعه كسائر أملاكه، ومثله الحديث الثالث لو صح.

هذا ومما شاع في هذا الزمان الذي نحن فيه أن السقاية تكون في بعض البلاد بما يسمى (الوايت) وهو حافظ للماء يصنع من الحديد تحمله السيارات، وحجمه تبع للسيارة التي تحمله، فيملأه صاحبه ماء ويبيعه على من يحتاج إلى الماء، سواء في شربه وحاجاته المنزلية، أو في التعمير في بناء البيوت أو رش الطرقات، أو في المصانع أو غير ذلك.

والذي يظهر لي: أن صاحب الوايت قد أحرز الماء الذي جعله فيه فملكه بذلك على قول عامة أهل العلم المتقدم، والعلم عند اللَّه تعالى.

---

١) تقدم في (ص ٢٤).

المطلب الثاني

تملك الماء المستنبط

إِذا قام الشخص باستنباط ماء بحفر بئر أو عين، فهل يثبت بهذا الاستنباط ملكه لذلك الماء ؟

سيكون الحديث في هذا المطلب عن هذا الحكم – بإِذن اللَّه تعالى – وستكون البداءة بالحديث عن ماء البئر ثم عن ماء العين من حيث ثبوت ملك من استنبطه له أو عدم ثبوته له.

وسيكون ذلك في فرعين:

أحدهما: في تملك مياه الآبار.

ثانيهما: في تملك مياه العيون.

الفرع الأول تملك مياه الآبار:

الحديث هاهنا في مياه الآبار من حيث تملك من استنبط هذه المياه لها أو عدم تملكه لها. وليس المراد في هذا المبحث ما استقاه صاحب البئر وحازه، فهذا موضع قد تقدم الكلام عنه، ولكن المراد ما كان في قرار البئر من الماء، فهل يملك صاحب البئر ما كان في قرار البئر من الماء أو لا يملكه ؟

يختلف الحكم في هذه المسألة على حسب اختلاف أحوال البئر، فلها ثلاثة أحوال، بيانها فيما يأتي:

١ – أن يكون حفر البئر للسابلة [1] .

٢ – أن يكون حفر البئر للارتفاق.

٣ – أن يكون حفر البئر للتملك.

---

١) السابلة: الجماعة المختلفة في الطرق لحوائجهم.

ينظر: تهذيب اللغة (٤٣٨/١٢)، المصباح المنير (٣١٤/١).

ولذلك فستفرد كل حال منها بالبحث على حدة في مسألة خاصة بها، على ما يلي: -

المسألة الأولى: في ماء البئر المحفورة للسابلة.

المسألة الثانية: في ماء البئر المحفورة للارتفاق.

المسألة الثالثة: في ماء البئر المحفورة للتملك.

المسألة الأولى – ماء البئر المحفورة للسابلة :

إذا كانت البئر محفورة لينتفع بها عموم الناس ، أو كانت مملوكة لكن مالكها أوقفها على الناس، فيكون ماؤها الكائن في قرارها مشتركًا بينهم لا يملكه حافرها أو موقفها، بل يكون كغيره يشترك مع الناس في الانتفاع بهذا الماء.

وعلى هذا أهل العلم.

ومما يثبت به ذلك ما ورد عن عثمان – رضي الله عنه – « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ – قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَلَيْسَ بِهَا مَاءٌ يُسْتَعْذَبُ غَيْرَ بِئْرِ رُومَةَ، فَقَالَ: " مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ فَيَجْعَلَ دَلْوَهُ مَعَ دِلَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِخَيْرٍ لَهُ مِنْهَا فِي الْجَنَّةِ "، فَاشْتَرَيْتُهَا مِنْ صُلْبِ مَالِي » (1) .

وفي بعض الروايات زيادة: « فَجَعَلْتُ دَلْوِي فِيهَا مَعَ دِلَاءِ الْمُسْلِمِينَ » (2) .

وفي بعض الروايات أن عثمان – رضي الله عنه – قال: « إِنَّ رُومَةَ كَانَتْ تُبَاعُ بَيْعًا مِنِ ابْنِ السَّبِيلِ، وَإِنِّي اشْتَرَيْتُهَا فَجَعَلْتُهَا لِلَّهِ تَعَالَى وَابْنِ السَّبِيلِ » (3) .

وبيان نسبة هذا الحكم إلى أهل العلم فيما يأتي:

أما الحنفية: فلا يرون تملك مياه الآبار المملوكة، فضلا عن غير المملوكة، كما سيأتي – إن شاء اللَّه تعالى –.

---

1) سنن الترمذي (٥/٦٢٧)، سنن النسائي (٦/٢٣٥)، سنن الدارقطني (٤/١٩٦، ١٩٧)، صحيح البخاري تعليقًا (٥/٢٩). ففيه قال عثمان... ثم ينظر تغليق (٣/٣١٣ – ٣١٤) وقد قال الترمذي: حديث حسن.

2) سنن النسائي (٦/٢٣٥)، سنن الدارقطني (٤/١٩٦).

3) سنن الدارقطني (٤/١٩٨).

وأما المالكية فإنهم وإن قالوا بتملك مياه الآبار المملوكة – على ما سيأتي – فهم لا يقولون بتملك مياه الآبار غير المملوكة.

يتضح ذلك بما ورد في المدونة من قول ابن القاسم [1] " سمعت مالكًا يقول: لا يباع ماء بئر الماشية – وإن حفرت من قرب – يريد بقوله: "من قرب" قرب المنازل، فلا أرى تباع إذا كان إنما احتفرها للصدقة " [2] .

ومما يبين ذلك قول الخرشي في شرح قول خليل: " كفضل بئر ماشية بصحراء هدرا إن لم يبين الملكية " [3] .

قال الخرشي على ذلك " المعنى أن من حفر بئرا في البادية في غير ملكه لماشيته وفضل منها فضلة، فليس له أن يمنع ذلك ممن طلبه أو أراده، ويأخذه بلا ثمن، وهو مراده بالهدر، ولا يجوز له بيعه ولا هبته، ولا يورث عنه، هذا حيث لم يبين الملكية، فإن بينها حين الحفر، فله حينئذ أن يمنع الناس عنها... وإنما كان فضل بئر الزرع لصاحبه منعه وبيعه بخلاف فضل بئر الماشية، حيث لم يبين الملكية، فإنه ليس له منع فضلها وبيعه؛ لأن حافر بئر الماشية نيته في حفرها لذلك أن يكون له قدر كفايته، وأما حافر بئر الزرع فنيته أن يكون له جميع مائها " [4] .

وإذا كان هذا رأي المالكية في الآبار التي حفرها أهلها لمواشيهم كيف بالآبار التي حفرت للسابلة وأوقفت عليهم، فهي من باب أوْلى لا يملك ماؤها – كما تقدم من النقل عن ابن القاسم.

وأما مذهب الشافعية في ذلك فيتبين في كلام النووي – *رحمه الله تعالى* – حيث

---

١) هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة، أبو عبد اللّه مولى زبيد بن الحارث العتقي، الإمام العالم الفقيه من كبار فقهاء المصريين وعلمائهم، اشتهر بالصلاح والتقى والورع والزهد وكثرة العبادة، روى عن الإمام مالك وغيره، روى عنه سحنون المدونة.

توفي – رحمه اللّه تعالى – سنة ١٩١هـ، وقيل سنة ١٩٢هـ.

ينظر: ترتيب المدارك (٣/٢٤٤ – ٢٦١)، الديباج المذهب (١/٤٦٥ – ٤٦٨).

٢) المدونة (٤/٢٩١).

٣) مختصر خليل (ص ٢٨٤).

٤) شرح الخرشي (٧/٧٤ – ٧٥).

قال: " واعلم أن البئر يتصور حفرها على أوجه. أحدها: الحفر في المنازل للمارة... فأما المحفورة للمارة فماؤها مشترك بينهم، والحافر كأحدهم " [1] .

وأما مذهب الحنابلة، فيتضح بما ذكره القاضي أبو يعلى [2] حيث قال: " فأما الآبار فلحافرها ثلاثة أحوال. أحدها: أن يحفرها للسابلة، فيكون ماؤها مشتركًا، وحافرها فيه كأحدهم " [3] .

المسألة الثانية: ماء البئر المحفورة للارتفاق :

إذا حفر الشخص بئرًا في غير ملكه بقصد الارتفاق بمائها، لا بقصد التملك، وذلك كما إذا نزل منزلا فحفر فيه بئرًا لينتفع بمائها مدة إقامته كالبدو، ذلك أنهم إذا نزلوا منزلا أقاموا فيه مدة من الزمن ثم انتقلوا عنه إلى غيره طلبًا للكلإ، ففي هذه الحال لا يملك هذا الشخص ماء هذه البئر، بل هو أحق به.

وعلى ذلك أهل العلم.

فقد تقرر عند الحنفية أن مياه الآبار لا تملك، سواء ما كان في أرض مملوكة أو غير مملوكة، وهاهنا ليست مملوكة، وسيأتي ذلك إن شاء اللَّه تعالى.

وأما المالكية فيبين ما ذهبوا إليه من عدم تملك ماء البئر التي قصد بها الارتفاق ما ورد في المدونة من قول ابن القاسم: " سمعت مالكًا يقول: لا يباع ماء بئر الماشية وإن حفرت من قرب. يريد بقوله من قرب: قرب المنازل، فلا أرى أن تباع إذا كان إنما احتفرها للصدقة، فأما ما احتفر لغير الصدقة، وإنما احتفرها لمنفعته في أرضه

---

١) روضة الطالبين (٣٠٩/٥).

٢) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء القاضي أبو يعلى، الإمام العالم، شيخ الحنابلة، فقيه العصر، صاحب التصانيف العظيمة، اشتغل بالتدريس والتصنيف والقضاء.

من مصنفاته: أحكام القرآن، وعيون المسائل، والأحكام السلطانية، والمجرد في المذهب، وكتاب الروايتين والوجهين، وشرح مختصر الخرقي وغيرها من التصانيف المتينة في أصول الديانة، وفي التفسير والحديث والفقه وأصوله. توفي رحمه اللَّه تعالى – سنة ٤٥٨هـ.

ينظر: طبقات الحنابلة (١٩٣/٢ – ٢٣٠)، شذرات الذهب (٣٠٦/٣ – ٣٠٧).

٣) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى (ص ٢١٧).

لبيع مائها أو يسقي بها ماشية نفسه فلا أرى بأسًا، ولو منعته هذه لمنعته أن يبيع بئره التي احتفر في داره لنفسه ومنافعه، أما التي لا يباع ماؤها من آبار الماشية التي تحتفر في البراري والمهامة فتلك التي لا تباع، والذين حفروها أحق بمائها حتى يرووا، فهذا أحسن ما سمعت وبلغني [(١)] .

وقال الدسوقي: " من حفر بئرا في البادية في غير ملكه لماشيته أو لشرب وفضل عن حاجته فضلة وطلبها شخص، فإنه يجبر على بذل تلك الفضلة لمن طلبها، وليس له أن يمنعها ممن طلبه ولو لم يكن مضطرًا ولا صاحب زرع، ويأخذه الطالب له بلا ثمن، ولا يجوز له بيعه ولا هبته ولا يورث عنه، هذا إذا لم يبين الملكية حين حفرها، وإلا كان له منع الناس عنها " [(٢)] .

وأما مذهب الشافعية فيتبين بما قاله النووي حيث قال: " واعلم أن البئر يتصور حفرها على أوجه. أحدها: الحفر في المنازل للمارة، والثاني: الحفر في الموات على قصد الارتفاق لا للتملك، كمن يترل في الموات فيحفر للشرب وسقي الدواب... وأما المحفورة للارتفاق دون التملك فالحافر أوْلى بمائها إلى أن يرتحل، لكن ليس له منع ما فضل عنه عن محتاج إليه للشرب إذا استقى بدلو نفسه، ولا منع مواشيه " [(٣)] .

وجاء في منهاج الطالبين: " وحافر بئر بموات للارتفاق أوْلى بمائها حتى يرتحل " [(٤)] .

قال في مغني المحتاج في شرح عبارة المنهاج السابقة: " وحافر بئر بموات" لا للتملك بل "للارتفاق" بها لنفسه مدة إقامته هناك، كمن يترل في الموات ويحفر للشرب وسقي الدواب "أولى بمائها" من غيره فيما يحتاج إليه كسقي ماشيته وزرعه "حتى يرتحل". أما ما فضل عن حاجته قبل ارتحاله فليس له منع ما فضل عنه لشرب أو ماشية " [(٥)] .

---

١) المدونة (٢٩١/٤)، ثم ينظر نحو ذلك في المدونة (١٩٠/٦ – ١٩١).
٢) حاشية الدسوقي (٧٣/٤)، ثم ينظر نحوه في شرح الخرشي (٧٤/٧).
٣) روضة الطالبين (٣٠٩/٥).
٤) منهاج الطالبين (ص٨٠).
٥) مغني المحتاج (٣٧٤/٢).

وأما مذهب الحنابلة: فأورد في بيانه ما أورده القاضي أبو يعلى حيث قال: " فأما الآبار فلحافرها ثلاثة أحوال...

الحالة الثانية: أن يحتفرها للارتفاق بمائها، كالبادية إذا انتجعوا أرضًا وحفروا فيها بئرًا لشربهم وشرب مواشيهم، كانوا أحق بمائها ما أقاموا عليها في نجعهم، وعليهم بذلك الفضل من مائها للشاربين دون غيرهم " [1] .

وقال الموفق: " وأما البئر التي لها ماء ينتفع به المسلمون فليس لأحد احتجاره ومنعه؛ لأنه يكون بمنزلة المعادن الظاهرة التي يرتفق بها الناس، وهكذا العيون النابعة ليس لأحد أن يختص بها، ولو حفر رجل بئرا للمسلمين ينتفعون بها أو لينتفع هو بها مدة إقامته عندها، ثم يتركها لم يملكها وكان له الانتفاع بها، فإذا تركها صارت للمسلمين كلهم، كالمعادن الظاهرة، وما دام مقيمًا عندها فهو أحق بها، لأنه سابق إليها فهو كالمتحجر الشارع في الإحياء " [2] .

الدليل :

يستدل على ما ذكر هنا من أن ماء البئر المحفورة للارتفاق لا يملك، بما يأتي: –

أولاً: من قال بذلك نظرًا لأن مياه الآبار جميعها لا تملك عنده، سواء ما كان من الآبار مملوكًا أو غير مملوك، وهذا سيأتي.

ثانيًا: من فرّق بين الآبار المملوكة وغيرها من حيث حصول التملك لمياه الآبار المملوكة دون غيرها فجعل الماء تابعًا لقراره – الذي هو البئر – فكما أن قراره غير مملوك، فهو غير مملوك من باب أوْلى، حيث قد حصل الخلاف بين أهل العلم في تملك الماء الذي قد استقر الملك على قراره. ولكن يكون الحافر هاهنا أحق بماء هذه البئر؛ لأنه سبق إلى مباح لم يسبقه غيره إليه، فكان أحق وأولى به من غيره، كما جاء فيما روي مرفوعًا: « مَنْ سَبَقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ لَهُ » [3] .

---

١) الأحكام السلطانية (ص ٢١٧).

٢) المغني (٥/٤٣٩).

٣) ورد الحديث بلفظ "من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له"، من رواية أسمر بن مضرس مرفوعًا.

ينظر: سنن أبي داود (٣/٤٥٣)، سنن البيهقي (٦/١٤٢)، المعجم الكبير للطبراني (١/٢٥٥)، وسكت عنه أبو داود، لكن قال المنذري فيه: "غريب، وقال أبو القاسم البغوي: ولا أعلم بهذا الإسناد حديثًا غير هذا".

ينظر: مختصر سنن أبي داود (٤/٢٦٤).

وقال ابن حجر في الإصابة في ترجمة أسمر بن مضرس، "وأخرج حديثه أبو داود بإسناد حسن ثم ساق الحديث".

ينظر: الإصابة (١/٥٦).

وقال عنه ابن حجر – أيضًا – بعد أن نقل كلام البغوي السابق: وصححه الضياء في المختارة، ولكنه لم يذكر هاهنا كلامًا منه فيما يتعلق بدرجة هذا الحديث.

ينظر: تلخيص الحبير (٣/٦٣).

وذكر الألباني في كتابه إرواء الغليل (٦/٩) هذا الحديث، وقال عنه "ضعيف". ثم ذكر أن هذا الحديث أخرجه أبو داود ثم البيهقي من طريقه، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ومن طريقه الضياء المقدسي في المختارة عن محمد بن بشار حدثني عبد الحميد بن عبد الواحد حدثتني أم جنوب بنت نميلة عن أمها سويدة بنت جابر عن أمها عقيلة بنت أسمر بن مضرس عن أبيها أسمر بن مضرس ثم قال الألباني: "وهذا إسناد ضعيف مظلم، ليس في رجاله من يعرف سوى الأول منه الصحابي، والأخير ابن بشار شيخ أبي داود، وما بين ذلك مجاهيل لم يوثق أحدًا منهم أحد". هذا وقد تتبعت هذا السند فتحصل عندي ما يأتي:

١ – عبد الحميد بن عبد الواحد قال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (١/٤٦٩): "مقبول" وقال عنه في تهذيب التهذيب (٦/١٢٠ – ١٢١): "ذكره ابن حبان في الثقات وقال عنه الذهبي في ميزان الاعتدال (٢/٥٤٢): ما أعرف أحدًا روى عنه سوى بندار". وذكر مثل ذلك في كتابه المغني في الضعفاء (١/٣٦٩): وبندار هذا هو: محمد بن بشار.

٢ – أم جنوب بنت نميلة: قال عنها ابن حجر في تقريب التهذيب (٢/٦٢٠): "لا يعرف حالها". وقال عنها الذهبي في ميزان الاعتدال (٤/٦١١): "لا تعرف".

٣ – سويدة بنت جابر: قال عنها في تقريب التهذيب (٢/٦٠١): "لا تعرف".

المسألة الثالثة: ماء البئر المحفورة للتملك :

الحديث هنا: عن ماء البئر المملوكة من حيث دخوله في ملك صاحب البئر، أو عدم دخوله في ملكه، بل يبقى على أصل الإباحة، سواء في ذلك تملك الشخص البئر عن طريق الشراء أو الحفر أو نحو ذلك.

٤ – عقيلة بنت أسمر. قال عنها في تقريب التهذيب (٦٠١/٢): "لا يعرف حالها" وذكر الذهبي في ميزان الاعتدال (٢٥٣/٢): هذا الحديث بهذا الإسناد وقال: "سـويدة بنت جابر لا تعرف من هي كأمها ومن روى عنها".

وفي الجملة؛ فالحديث هذا السند لا يصلح للاحتجاج فيما يظهر، وإن كان معناه صحيحًا فيما يظهر، والله تعالى أعلم.

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة بين مثبت لتملك صاحب البئر لمائها الباقي في قرارها، وناف لتملكه لهذا الماء ما دام باقيًا في قراره أذكر ذلك فيما يأتي:

القول الأول: صاحب البئر لا يملك الماء الموجود في قرار بئره، ما لم يستخرجه ويحزه إليه، وهذا مذهب الحنفية (١) والمذهب عند الحنابلة (٢) وقول عند الشافعية – هو المقابل للمذهب الصحيح عندهم (٣) – وهو قول عند المالكية – هو القول المخالف للمشهور عندهم (٤) .

القول الثاني: يملك صاحب البئر الماء الموجود في قرار بئره – استخرجه وحازه أو لا – وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم (٥) وهو المذهب الصحيح عند الشافعية (٦) وهو قول عند الحنابلة (٧) .

الأدلة :

يستدل أهل كل قول على ما ذهبوا إليه بأدلة يؤيدون بها ما اتجهوا إليه. وهذا بيانها:

---

١) المبسوط (١٦٤/٢٣)، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨)، تبيين الحقائق (٤٠/٦)، حاشية شلبي (٤٠/٦).

٢) الأحكام السلطانية (ص ٢١٧ – ٢١٨)، المغني (٦١/٤)، الهداية (٢٠١/١)، المحرر (٣٦٨/١)، المبدع (٢٢/٤)، الإنصاف (٢٩٠/٤)، كشاف القناع (١٦٠/٣)، زاد المعاد (٨٠١/٥ – ٨٠٢).

٣) الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٨٣)، المهذب (٤٢٧/١)، روضة الطالبين (٣٠٩/٥ – ٣١٠)، مغني المحتاج (٣٧٥/٢)، تحفة المحتاج (٢٣١/٦)، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠).

٤) شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية الدسوقي (٧٣/٤) عارضة الأحوذي (٢٧٣/٥).

٥) المدونة (١٩٠/٦ – ١٩١) مختصر خليل (ص ٢٨٤)، الشرح الكبير (٧٣/٤)، التاج والإكليل (١٦/٦)، شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٣/٧)، قوانين الأحكام الشرعية (ص٣٦٧).

٦) الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٨٣)، المهذب (٤٢٧/١)، روضة الطالبية (٣٠٩/٥ – ٣١٠)، منهاج الطالبين (ص ٨٠)، مغني المحتاج (٣٧٥/٢)، تحفة المحتاج (٢٣١/١)، الأنوار (٦٤١/١)، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠).

٧) الأحكام السلطانية (ص ٢١٩)، المغني (٦١/٤)، الهداية (٢٠١/١)، المحرر (٣٦٨/١)، المبدع (٢٢/٤)، الفروع (٤١/٤)، الإنصاف (٢٩٠/٤)، زاد المعاد (٨٠١/٥).

أولاً: يستدل القائلون بالقول الأول – وهو أن صاحب البئر لا يملك ماءها في قراره – بما يأتي: –

١ – قول النبي – ﷺ – « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » [١] .

فقد أثبت النبي – ﷺ – في الماء الشركة بين جميع المسلمين فهو على الإباحة وليس بمملوك. والماء الذي في قرار البئر باق على أصل الإباحة والاشتراك.

٢ – قول النبي – ﷺ –: « ثَلاَثٌ لاَ يُمْنَعْنَ: الْمَاءُ وَالْكَلأُ وَالنَّارُ » [٢] .

فهذا الحديث دال على عدم تملك ماء البئر في قراره، حيث إنه من جملة الماء الذي لا يحل منعه، ولو كان مملوكًا لحل لصاحبه أن يمنع منه غيره كسائر ما يملكه.

وكذلك الحديث المروي عن بهيسة عن أبيها أنه قال: « يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لاَ يَحِلُّ مَنْعُهُ ؟ قَالَ: الْمَاءُ » ... الحديث [٣] .

٣ – عن جابر بن عبد اللَّه [٤] رضي الله عنه قال: « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – عَنْ بَيْعِ فَضْلِ الْمَاءِ » [٥] .

ففي هذا الحديث ثبوت النهي عن بيع فضل الماء، وفي هذا دلالة على عدم

---

١) تقدم في ص٢٣.

٢) تقدم في ص ٢٤.

٣) تقدم في ص٢٤.

٤) هو جابر بن عبد اللَّه بن عمرو بن حرام الأنصاري السلمي، يكنى أبا عبد اللَّه، وأبا عبد الرحمن، وأبا محمد، أقوال – أحد المكثرين عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم –، وفي الصحيح عنه أنه كان مع من شهد العقبة، هو وأبوه صحابيان جليلان، روى مسلم أن جابرًا قال: غزوت مع النبي صلى اللَّه عليه وسلم – تسع عشرة غـزوة، وفـي مصنف وكيع عن هشام بن عروة قال: كان لجابر بن عبد اللَّه حلقة في المسجد – يعني النبوي – يؤخذ عنه العلم. توفي – رضي اللَّه تعالى عنه – سنة ٧٨هـ. وقيل: سنة ٧٣هـ، وقيل: ٧٤هـ، وقيل: ٧٧هـ. ينظر: الإصابة (٢١٤/١ – ٢١٥).

٥) صحيح مسلم (١١٩٧/٣) كتاب المساقاة، سنن ابن ماجه (٨٢٨/٢) في كتاب الرهون – باب النهي عن بيع الماء، مسند الإمام أحمد (٣٣٨/٣) مصنف ابن أبـي شيبة (٢٥٤/٦) في كتاب البيوع والأقضية في بيع الماء وشرائه، ورواه أبو داود في سننه (٧٥١/٣)، في كتاب البيوع والإجارات عن إياس بن عبد.

تملكه، إذ لو كان الماء يملك لجاز بيع فضله كسائر ما يملكه الشخص، فظهر بذلك أن الماء في قرار البئر لا يملك.

٤ – عن إياس بن عبد المزني [1] قال: « نَهَى النَّبِيُّ – ﷺ – عَنْ بَيْعِ الْمَاءِ » [2] .

وهذا الحديث فيه الدلالة على عدم تملك الماء حيث ورد النهي عن بيعه، ولو كان الملك يجري عليه لما نُهي عن بيعه، ومن جملة ذلك الماء في قرار البئر.

٥ – ما ورد عن النبي – ﷺ – أنه قال: « لاَ يُمْنَعُ نَقْعُ مَاءٍ وَلاَ رَهْوُ بِئْرٍ » [3] .

وورد بلفظ آخر، وهو: « لاَ يُمْنَعُ نَقْعُ مَاءٍ فِي بِئْرٍ » [4] .

وورد بلفظ آخر، وهو: « لاَ يُمْنَعُ نَقْعُ الْبِئْرِ » [5] .

ففي هذا: النهي عن منع نقع البئر، فتبين أن ماء البئر المملوكة لا يملك،

---

١) هو: إياس بن عبد، أبو عوف المزني، روى له أصحاب السنن وأحمد حديثًا في بيع الماء، قال البغوي وابن السكن: لم يرو غيره، ويقال كنيته أبو الفرات. ينظر: الإصابة (١/١٠١)، الاستيعاب (١/٩٢).

٢) سنن الترمذي (٣/٥٧١) في كتاب البيوع – باب ما جاء في بيع فضل الماء، سنن ابن ماجه (٢/٨٢٨) في كتاب الرهون – باب النهي عن بيع الماء، مسند الإمام أحمد (٤/١٣٨)، سنن البيهقي (٦/١٥) في كتاب البيوع – باب النهي عن بيع فضل الماء، مصنف ابن أبي شيبة (٦/٢٥٦) في كتاب البيوع والأقضية في بيع الماء وشرائه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

٣) مسند الإمام أحمد (٦/١١٢)، الأموال لابن زنجويه (٢/٦٦٣) لكنه عنده بلفظ: " لا يمنع نقع بئر ولا رهو ماء.

٤) مسند الإمام أحمد (٦/٢٥٢).

٥) الموطأ (٢/٧٥٤) في كتاب الأقضية – باب القضاء في المياه، المصنف (٨/١٠٥) في كتاب البيوع – باب بيع الماء وأجر ضراب الفحل، مصنف ابن أبي شيبة (٦/٢٥٧ – ٢٥٨) في كتاب البيوع والأقضية – في بيع الماء وشرائه، سنن ابن ماجه (٢/٧٢٨) في كتاب الرهون – باب النهي عن منع فضل الماء، الخراج ليحيى بن آدم (ص ٩٩) الأموال لأبي عبيد (ص٤٢٢)، سنن البيهقي (٦/١٥٢) في كتاب إحياء الموات – باب ما جاء في النهي عن منع فضل الماء، المستدرك (٢/٦١ – ٦٢) في كتاب البيوع – وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص (٢/٦١ – ٦٢) على هذا التصحيح، وروى هذا الحديث أيضًا ابن حبان.

ينظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٧/٢٢١).

ما دام في قراره؛ لأن المملوك لا ينهى مالكه عن التصرف فيه بمنع أو بذل، شأنه في ذلك شأن سائر ممتلكاته، فلما نهي عن ذلك علمنا أنه غير مملوك له.

٦ – الماء الموجود في قرار الآبار، كالماء الموجود في الأنهار، فكما أن الماء في الأنهار جار فوق الأرض إلى ملكه، فالماء في قرار الآبار جار في جوف الأرض إلى ملكه فلا يملك كما أن ماء الأنهار لا يملك.

ثانيًا: يستدل أهل القول الثاني – وهم القائلون بأن صاحب هذه البئر يملك ماءها في قراره – أن الماء في البئر المملوكة مملوك لصاحب البئر؛ لأنه نماء ملكه، كالثمرة واللبن والشجر النابت في ملكه.

المناقشة:

أولاً: يناقش استدلال أهل القول الأول – وهم القائلون بأن الماء النابع في الآبار المملوكة لا يملك ما دام في قراره – بما يأتي:

أ – استدلالهم بالأحاديث التي فيها إثبات الشركة في الماء، والنهي عن منعه يمكن أن يجاب عنه: بأنه منصرف إلى المياه الباقية على أصل الإباحة، بخلاف ما البحث بصدده من ماء البئر المملوكة في قراره، فهو خارج عن عموم هذه النصوص، كما خرج الماء المحرز في الأواني من هذا العموم.

ب – الاستدلال بحديثي جابر وإياس في نهي النبي – ﷺ – عن بيع فضل الماء وعن بيع الماء، يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بالماء هنا هو الماء الباقي على أصل الإباحة فيخرج منه الماء الموجود في قرار البئر المملوكة، كما خرج منه الماء المحرز في الأواني ونحوها.

الوجه الثاني: على تسليم شموله للماء الموجود في قرار البئر المملوكة فينصرف إلى الماء المجاور للكلإ: ولا ماء في هذا المكان يكفي الناس لمواشيهم إذا نزلوا لرعي هذا الكلإ سوى هذا الماء، فحينئذ لا يجوز لصاحبه بيعه على هؤلاء

الناس، لأن ذلك بمترلة بيع هذا الكلإ عليهم، فهم لم يترلوا للماء، ولكنهم نزلوا من أجل رعي الكلإ.

وحديث جابر أورده الإمام مسلم – رحمه الله تعالى – في صحيحه، ثم أورد عقبه أحاديث في النهي عن منع فضل الماء ليمنع بذلك فضل الكلإ، وكذلك في النهي عن بيع فضل الماء ليباع به الكلإ [١] وقد جمع النووي – رحمه الله تعالى – بين هذه الأحاديث، فقال: " أما النهي عن بيع فضل الماء ليمنع بها [٢] الكلإ، فمعناه: أن تكون لإنسان بئر مملوكة له بالفلاة، وفيها ماء فاضل عن حاجته، ويكون هناك كلإ ليس عنده ماء إلا هذه، فلا يمكن أصحاب المواشي رعيه إلا إذا حصل لهم السقي من هذه البئر، فيحرم عليه منع فضل هذا الماء للماشية، ويجب بذله لها بلا عوض؛ لأنه إذا منع بذله امتنع الناس من رعي ذلك الكلأ خوفًا على مواشيهم من العطش، ويكون بمنعه الماء مانعًا من رعي الكلأ، وأما الرواية الأولى نهى عن بيع فضل الماء، فهي محمولة على هذه الثانية التي فيها ليمنع به الكلإ، ويحتمل أنه في غيره ويكون نهي تتريه " [٣] .

فإن تقرر أن النهي عن بيع فضل الماء هنا يراد به الماء المجاور للكلإ، فإن ذلك لا ينافي تملك صاحب هذه البئر للماء في قراره، فمالك البئر يملك ماءها وإن كان لا يجوز له أن يمنع فضله إذ كان بجواره كلأ.

جـ – استدلالهم بالأحاديث التي فيها المنع من بيع نقع البئر. يمكن أن يجاب عنه: بأن هذه الأحاديث قد وردت موصولة، ووردت – أيضًا – مرسلة.

وهذه الأحاديث من رواية أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن [٤] عن عمرة بنت عبد

---

١) صحيح مسلم (١١٩٧/٣ – ١١٩٨).

٢) كذا في النسخة المطبوعة ولعل الصواب: ليمنع به الكلأ، والله تعالى أعلم.

٣) شرح النووي على صحيح مسلم (٢٢٨/١٠ – ٢٢٩).

٤) هو: محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان. ويقال: ابن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن حارثة الأنصاري، أبو الرجال، وهو لقب له، وكنيته أبو عبد الرحمن. روى عن أمه عمرة بن عبد الرحمن وغيرها، وروى عنه بنوه: حارثة وعبد الرحمن ومالك وغيرهم، وهو ثقة.
ينظر: تهذيب التهذيب (٢٩٥/٩).

الرحمن [1] .

وقد روتها عن عائشة عن النبي – ﷺ – وروتها عمرة – أيضًا مرسلة منها إلى النبي – ﷺ – مباشرة.

فأما الأحاديث الموصولة :

فهي غير محفوظة، بيان ذلك فيما يأتي:

١ – منها ما ورد عن طريق أبي أويس [2] عن طريق أبي الرجال فيما رواه الإمام أحمد في مسنده [3] ورواه ابن زنجويه [4] في كتاب الأموال [5] وأبو أويس ضعيف [6] .

٢ – ومنها ما ورد عن طريق ابن إسحاق [7] عن محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الرجال – وذلك فيما رواه الإمام أحمد في المسند [8] وابن أبي شيبة [9] في

---

١) هي عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة الأنصارية المدنية، كانت في حجر عائشة – رضي اللَّه تعالى عنها – روت عن عائشة وغيرها، ورى عنها ابنها أبو الرجال وابنه حارثة وغيرهما، وهي من الثقات، وهي من الثقات العلماء بعائشة الأثبات فيها. توفيت قبيل المائة، وقيل بعدها ينظر: تهذيب التهذيب (٤٣٨/١٢ – ٤٣٩).

٢) هو: عبد اللَّه بن عبد اللَّه بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي، أبو أويس، المدني. توفي سنة سبع وستين ومائة، وذكر غير ذلك ينظر: تهذيب التهذيب (٢٨٠/٥ – ٢٨٢)، المغني في الضعفاء (٣٤٤/١).

٣) مسند الإمام أحمد (١١٢/٦).

٤) هو: حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد اللَّه الأزدي، أبو أحمد بن زنجويه النسائي، الحافظ، وزنجويه لقب أبيه، وحميد هذا ثقة ثبت. توفي سنة ثمان وأربعين، وقيل: سنة إحدى وخمسين بعد المائتين.

ينظر: تقريب التهذيب (٢٠٣/١)، تهذيب التهذيب (٤٨/٣ – ٤٩).

٥) كتاب الأموال لابن زنجويه (٦٦٣/٢).

٦) تهذيب التهذيب (٢٨٠/٥ – ٢٨٢)، المغني في الضعفاء (٣٤٤/١).

٧) هو: محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، ويقال: كومان، المدني، أبو بكر، ويقال: أبو عبد اللَّه، المطلبي مولاهم، إمام المغازي. توفي سنة خمسين ومائة، ويقال بعدها.

ينظر: تقريب التهذيب (١١٤/٢)، تهذيب التهذيب (٣٨/٩ – ٤٦)، المغني في الضعفاء (٥٥٢/٢ – ٥٥٣).

٨) مسند الإمام أحمد (١٣٩/٦، ٢٦٨/٦).

٩) هو: عبد اللَّه بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، العبسي مولاهم، أبو بكر، الحافظ، الكوفي، ثقة، حافظ، له تصانيف. توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين.

ينظر: تقريب التهذيب (٤٤٥/١)، تهذيب التهذيب (٢/٦ – ٤).

مصنفه [1] وأبو عبيد في كتابه الأموال [2] وابن إسحاق متكلم فيه [3] .

٣ – ومنها ما ورد من طريق خارجة [4] بن عبد اللَّه عن أبي الرجال وذلك فيما رواه الإمام أحمد [5] وخارجه فيه مقال [6] .

٤ – ومنها ما ورد عن طريق عبد الرحمن بن أبي الرجال [7] عن أبيه. وذلك فيما رواه الحاكم [8] والبيهقي [9] وعبد الرحمن هذا متكلم فيه [10] وخاصة في أحاديث عمرة [11] وهذا الحديث عنها.

٥ – ومنها ما ورد من طريق حارثة بن محمد [12] – وهو أبي الرجال – عن أبيه. وذلك فيما رواه ابن ماجه [13] والبيهقي [14] وحارثة هذا ضعيف [15] .

---

١) مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٧/٦).

٢) الأموال (ص ٤٢٢).

٣) تهذيب التهذيب (٣٨/٩ – ٤٦)، تقريب التهذيب (١١٤/٢)، المغني في الضعفاء (٥٥٢/٢ – ٥٥٣).

٤) هو: خارجة بن عبد اللَّه بن سليمان بن زيد بن ثابت، الأنصاري، أبو زيد، وقيل: أبو ذر. توفي سنة خمس وستين ومائتين.
ينظر: تقريب التهذيب (٢١٠/١)، تهذيب التهذيب (٧٦/٣).

٥) مسند الإمام أحمد (٢٥٢/٦).

٦) تقريب التهذيب (٢١٠/١)، تهذيب التهذيب (٧٦/٣)، المغني في الضعفاء (٢٠٠/١).

٧) هو: عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن، الأنصاري، المدني، كان ينزل بعض ثغور الشام. ينظر: تهذيب التهذيب (١٦٩/٦)، تقريب التهذيب (٤٧٩/١)، المغني في الضعفاء (٣٧٩/٢).

٨) المستدرك (٦١/٢).

٩) سنن البيهقي (١٥٢/٦).

١٠) تهذيب التهذيب (١٦٩/٦)، تقريب التهذيب (٤٧٩/١)، المغني في الضعفاء (٣٧٩/٢).

١١) ورد في تهذيب التهذيب (١٦٩/٦) ما يأتي: "وقال البرذعي: سألت أبا زرعة عن عبد الرحمن وحارثة – يعني ابني ابن أبي الرجال – فقال: عبد الرحمن أشبه، وحارثة واهي، وعبد الرحمن – أيضًا – يرفع أشياء لا يرفعها غيره. وقال الآجري عن أبي داود: أحاديث عمرة يجعلها كلها عن عائشة.

١٢) هو: حارثة بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن المدني. توفي سنة ثمان وأربعين ومائة. ينظر: تقريب التهذيب (١٤٥/١). المغني في الضعفاء (١٤٤/١).

١٣) سنن ابن ماجه (٨٢٨/٢).

١٤) سنن البيهقي (١٥٢/٦ – ١٥٣).

١٥) تقريب التهذيب (١٤٥/١)، المغني في الضعفاء (١٤٤/١)، سنن البيهقي (١٥٣/٦).

٦ – ومنها ما ورد من طريق إبراهيم بن أبي يحيى المدني [١] وذلك فيما رواه يحيى بن آدم [٢] في كتابه الخراج [٣] وإبراهيم هذا فيه كلام كثير لا يحتج بحديثه [٤] .

٧ – ومنها ما ورد عند البيهقي من طريق أبي الأزهر [٥] ثنا عبد الرزاق [٦] أنبأ سفيان الثوري [٧] عن أبي الرجال [٨] .

لكن أبا الأزهر فيه كلام، وإن كان قد صرح في الرواية بأنه حدث من أصله [٩] ولذلك عقب البيهقي بعد أن أورد الحديث بقوله: " هكذا أتى به موصولا، وإنما يعرف موصولا من حديث عبد الرحمن بن أبي الرجال عن أبيه " [١٠] .

وكان البيهقي قد ذكر قبل ذلك رواية سفيان لهذا الحديث عن أبي الرجال عن

---

١) هو: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، مولاهم، أبو إسحاق المدني. مات سنة أربع وثمانين ومائة، وقيل سنة إحدى وتسعين ومائة.
ينظر: تقريب التهذيب (٤٢/١)، تهذيب التهذيب (١٥٨/١ – ١٦١)، المغني في الضعفاء (٢٣/١)، تعليق الشيخ أحمد شاكر على كتاب الخراج (ص ٦٩، ٩٩).

٢) هو: يحيى بن آدم بن سليمان الأموي، مولى آل أبي معيط، أبو زكريا، الكوفي. ثقة حافظ فاضل، توفي سنة ثلاث ومائتين.
ينظر: تقريب التهذيب (٣٤١/٢)، تهذيب التهذيب (١٧٥/١١ – ١٧٦).

٣) الخراج (ص ٩٩).

٤) تقريب التهذيب (٤٢/١)، تهذيب التهذيب (١٥٨/١ – ١٦١)، المغني في الضعفاء (٢٣/١).

٥) هو: أحمد بن الأزهر بن منيع، أبو الأزهر العبدي النيسابوري، صدوق، كان يحفظ ثم كبر فصار كتابه أثبت من حفظه. توفي سنة ثلاث وستين، وقيل: إحدى وستين بعد المائتين.
تقريب التهذيب (١٠/١)، تهذيب التهذيب (١١/١ – ١٣).

٦) هو: عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني. ثقة حافظ مصنف شهير، عمي في آخر عمره فتغير، وكان يتشيع. توفي سنة إحدى عشرة ومائتين.
تقريب التهذيب (٥٠٥/١)، تهذيب التهذيب (٣١٠/٦ – ٣١٥). /.

٧) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري: أبو عبد الله، الكوفي، ثقة، حافظ فقيه، عابد إمام، حجة توفي سنة إحدى وستين ومائة. تقريب التهذيب (٣١١/١)، تهذيب التهذيب (١١١/٤ – ١١٥).

٨) سنن البيهقي (١٥٢/٦).

٩) تقريب التهذيب (١٠/١)، تهذيب التهذيب (١١/١ – ١٣).

١٠) سنن البيهقي (١٥٢/٦).

عمرة إلى النبي – ﷺ – مرسلا، بدون ذكر عائشة – رضي الله عنها – ثم قال بعده: "هذا هو المحفوظ مرسل" [1] .

ومما يؤيد ذلك أن عبد الرزاق أورد الحديث في مصنفه عن سفيان مرسلا عن عمرة بلا ذكر لعائشة – رضي الله عنها [2] والظاهر أنه لو كان الحديث قد صح عنده موصولا لما اقتصر على المرسل، فلعل وصله وهم.

وأما الأحاديث المرسلة :

فهي – كما تقدم – يرويها أبو الرجال عن عمرة عن النبي – ﷺ – وقد وردت من طرق، بيانها على ما يأتي:

١ – ما أخرجه مالك في الموطأ عن أبي الرجال [3] وكذا أخرجه البيهقي من طريق مالك [4] .

٢ – ما أخرجه عبد الرزاق في المصنف عن الثوري عن أبي الرجال [5] وكذا أخرجه البيهقي من طريق سفيان عن أبي الرجال [6] .

وهذه الأحاديث المرسلة المحفوظة ورواتها موثقون. ولذلك عقب البيهقي بعد إيرادها بقوله: "هذا هو المحفوظ مرسل" [7] .

وبعد سياق هذه الأحاديث موصولها ومرسلها، تظهر لنا الأمور الآتية:

الأمر الأول: لم يرد حديث موصول من هذه الأحاديث من دون أن يسلم من مقال.

الأمر الثاني: هذه الأحاديث ثبت منها ما كان مرسلا.

الأمر الثالث: يمكن أن يقال: إن ما ورد من هذه الأحاديث موصولا، وإن لم يخل

---

١) سنن البيهقي (٦/١٥٢).
٢) مصنف عبد الرزاق (٦/١٠٥).
٣) الموطأ (٢/٧٤٥).
٤) سنن البيهقي (٦/١٥٢).
٥) مصنف عبد الرزاق (٨/١٠٥).
٦) سنن البيقهي (٦/١٥٢).
٧) سنن البيهقي (٦/١٥٢).

أي واحد منها من مقال على انفراد، فإن بعضها يقوي بعضا، فتكون على هذا صالحة للاحتجاج.

الأمر الرابع: أن هذه الأحاديث – موصولها ومرسلها – جاءت بالنهي عن منع نقع البئر، ومنع رهو البئر.

والسؤال المطروح هنا هو: هل النهي عن منع نقع البئر ورهوها يقتضي عدم تملك مالك البئر للماء للناقع في البئر؛ لأنه إذا ملكه حق له أن يمنع منه كسائر ما يملكه، أو أن هذا النهي لا يقتضي عدم التملك، بل مالك البئر مالك للماء المستقر الناقع فيها، ولكنه منهي عن منع المحتاج إليه من أن يأخذ ما يسد به حاجته، بناء على أصل الإباحة في الماء، وهذا أمر معروف في الأحكام الشرعية. فهذا الماء المحرز في الأواني مملوك لصاحبه عند عامة أهل العلم – ومع ذلكم لا يجوز لمالكه أن يمنع من كان مضطرًا إليه. وهذا الطعام المملوك لا يجوز لمالكه أن يمنع منه من كان مضطرًا إليه، حيث إن ذلك من إغاثة الملهوف، وهي واجبة شرعًا، كما يجب الإنقاذ من الحريق والغرق ونحوهما.

ويحسن في هذا المقام سوق كلام ابن رجب [1] – رحمه الله – حيث قال: " ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان، ولا ضرر في بذله لتيسيره وكثرة وجوده. أو المنافع المحتاج إليها يجب بذله مجانًا بغير عوض في الأظهر. يندرج تحت ذلك مسائل... ومنها: الماء الجاري والكلإ، يجب بذل الفاضل منه للمحتاج إلى الشرب وإسقاء بهائمه، وكذلك زروعه على الصحيح أيضًا. وسواء قلنا، يملكه من هو في أرضه أم لا. والصحيح أن مأخذ المنع من بيعه ما ذكرنا، لا أنه غير مملوك بملك الأرض " [2] .

---

١) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي، زيد الدين، الشيخ المحدث الحافظ، ولد ببغداد، وقدم دمشق مع والده، وطلب العلم وأكثر من الاشتغال حتى مهر. وصنف المصنفات، منها: القواعد الفقهية التي أجاد فيها وأفاد. توفي – رحمه اللّه – سنة ٧٩٥هـ.

ينظر: الدرر الكامنة (٤٨٢/٢ – ٤٢٩)، المدخل (ص٢٣٦).

٢) القواعد (ص٢٢٧).

د – الاستدلال على عدم تملك الماء الموجود في قرار البئر المملوكة بالقياس على الماء الموجود في الأنهار. يمكن أن يجاب عنه: بأنه قياس مع الفارق. فليس الماءان متساويين من حيث الحصول عليهما في الكلفة والمشقة، فصاحب البئر قد بذل من الجهد والعمل ما لم يبذله صاحب النهر – إن كان هذا النهر مملوكًا.

أما إن لم يكن النهر مملوكًا، بل هو من الأنهار العامة المشتركة، فالقياس أبعد وأبعد.

ثانيًا: يناقش استدلال أهل القول الثاني – وهم القائلون بأن مالك البئر يملك الماء في قراره – بأن هذا الماء نماء ملكه فيملكه كالثمرة واللبن والشجر النابت في ملكه، بما يأتي:

أ – يمكن أن يجاب عن ذلك: بعدم التسليم بأن الماء نماء ملكه، فهذا الماء غير متولد من البئر التي هي ملكه، بل هو جار في باطن الأرض إلى ملكه.

ب – لو سلم ذلك فهو مدفوع بالنصوص الواردة بعد تملك صاحب البئر للماء في قراره، التي تقدم ذكرها في أدلة القول الأول.

الترجيح:

لقد بذلت جهدي في تحرير هذه المسألة، وذكر ما ورد فيها من اختلاف أهل العلم، وبذلك جهدي في استيعاب ما استدل به كل فريق، ولم آل جهدًا في إيراد المناقشة لهذا الاستدلال، سواء كان من المنقول أو المعقول، معتنيًا بما أورده العلماء – مما عثرت عليه من كلامهم – من هذه المناقشة، ومناقشًا من عندي ما لم أعثر له على مناقشة، مستحضرًا في ذلك التجرد من الميل والهوى – بإذن اللَّه تعالى – لما أعلم لهذه المسألة من الأهمية البالغة.

وقد استخرت اللَّه – تعالى – في ترجيح أحد القولين السابقين، ولكن لم يفتح اللَّه – سبحانه – علي بشيء، ولولا هيبة النصوص وخشية التسرع إلى التجرؤ عليها [1] .

---

١) هذه الجملة لا يفهم منها أن ذلك تعريضًا بالعلماء الأجلاء الذين رجحوا إثبات التملك، ولكن هذه الجملة خاصة بي أنا، أما أولئك فقد اتضح لهم الأمر في هذه المسألة، وظهر لهم عدم معارضة هذا الترجيح للنصوص فقالوا به – عليهم رحمة اللَّه تعالى – وقعد بي الضعف عن ذلك.

لكنت مرجحًا إثبات تملك الإنسان لماء البئر التي يملكها، وإن كان الماء لا يزال في قرار البئر، لكني أتوقف عن الترجيح في هذه المسألة.

هذا مع أني أميل إلى إثبات تملك ماء البئر في القرار ولا أجزم به، ذلك بأن صاحب هذه البئر قد بذل جهدًا كبيرًا في حفرها، وأنفق أموالا في سبيل ذلك، وفي عصرنا الحاضر يقوم الشخص بحفر بئر ارتوازية في أرضه في أعماق الأرض قد يزيد عمق بعض هذه الآبار عن كيلومتر، وينفق عليها التكاليف الباهظة، والعلم عند اللّٰه تعالى.

الفرع الثاني: **تملك مياه العيون** :

العيون منها ما هو مملوك، ومنها ما ليس بمملوك، والحديث عن تملك مياه العيون يختلف فيما إذا كانت العين التي ينبع منها مملوكة أو لم تكن مملوكة.

ولهذا فسوف يكون الحديث عن تملك مياه العيون في مسألتين:

أولاهما: عن تملك ماء العين غير المملوكة.

وثانيهما: عن تملك ماء العين المملوكة.

المسألة الأولى: **تملك ماء العين غير المملوكة** :

إذا نبع الماء من عين غير مملوكة فهو ماء مباح، لا ملك لأحد فيه، شأنه في ذلك شأن غيره من المياه المباحة العامة، التي يشترك الناس في الانتفاع بها والاستفادة منها، ويشمله قول النبي – ﷺ – « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلَإِ وَالنَّارِ » .

وقوله – *عليه الصلاة والسلام* –: « ثَلَاثٌ لَا يُمْنَعْنَ: الْمَاءُ وَالْكَلَأُ وَالنَّارُ » .

وقد سلف الحديث عن ذلك في أول هذا البحث [1] .

المسألة الثانية: **تملك العين المملوكة** :

إذا كانت هناك عين مملوكة لشخص، فهل يكون ماؤها النابع منها مملوكًا لمالك هذه العين ؟

---

١) ينظر: (ص ٢٣).

في هذه المسألة قولان لأهل العلم، بيانهما فيما يأتي:

القول الأول : هذا الماء لا يملكه مالك العين، لكنه أحق به من غيره وهذا مذهب الحنفية [١] وهو المذهب عند الحنابلة [٢] وهو وجه عند الشافعية، وهو المقابل للمذهب الصحيح عندهم [٣] وهو قول عند المالكية هو القول المخالف للمشهور عندهم [٤] .

القول الثاني : هذا الماء يملكه مالك العين، وهو مذهب المالكية على المشهور عندهم [٥] وهو المذهب الصحيح عند الشافعية [٦] وهو قول عند الحنابلة [٧] .

الأدلة :

يستدل لهذه المسألة بالأدلة التي سبق إيرادها في بحث (تملك ماء البئر المملوكة).

فالمانعون لتملك ماء العيون المملوكة يستدلون بالأدلة التي استدل بها هناك على عدم تملك ماء البئر المملوكة. والمثبتون لتملك ماء العيون المملوكة يستدلون بما سبق الاستدلال به هناك على تملك ماء البئر المملوكة [٨] .

الترجيح :

يقال هنا مثل ما قلت في تملك ماء البئر المملوكة من عدم الجزم بترجيح التملك أو عدمه، وإن كنت أميل إلى القول بإثبات التملك من غير جزم بذلك، والعلم عند الله تعالى [٩] .

---

١) الخراج (ص٩٥)، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨)، حاشية ابن عابدين (٤٣٨/٦ - ٤٣٩).

٢) المغني (٦١/٤ - ٦٢، ٤٢٣/٥)، المبدع (٢٢/٤)، الإنصاف (٢٩٠/٤)، المحرر (٣٦٨/١)، الهداية (٢٠١/١).

٣) المهذب (٤٢٧/١)، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠).

٤) شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٣/٧)، حاشية الدسوقي (٧٢/٤).

٥) التاج والإكليل (١٦/٦)، المنتقى (٣٣/٦).

٦) المهذب (٤٢٧/١)، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠)، الأنوار (٦٤١/١).

٧) المغني (٤٢٣/٥)، الهداية (٢٠١/١)، المحرر (٣٦٨/١)، الإنصاف (٢٩٠/٤).

٨) ينظر: (ص ٥٩) من البحث.

٩) ينظر: (ص ٦٨) من البحث.

الفصل الثاني

استحقاق الماء

المراد باستحقاق الماء: ثبوت الأولوية والأحقية لشخص في الانتفاع بماء لسبب حصلت به مزية له ثبتت بها هذه الأولوية وهذه الأحقية.

وقد سبق الحديث عن تملك الماء، ويأتي الحديث هاهنا عن استحقاق الماء، والحديث عن موضوع الاستحقاق له تعلق بالحديث عن موضوع التملك، فقد ينتفي التملك والاستحقاق معًا عن الماء، وقد ينتفي التملك ويثبت الاستحقاق، وقد يثبتان معًا.

فهذه أحوال ثلاث ترد في هذا البحث، منها حالة ينتفي فيها الاستحقاق، ومنها حالتان يثبت فيهما الاستحقاق.

فصار الأمر إِلى انتفاء الاستحقاق أو ثبوته، وسيجيء بحث ذلك فيما يأتي – بإِذن اللّه – وسيكون في مبحثين:

المبحث الأول: انتفاء الاستحقاق عن الماء.

المبحث الثاني: ثبوت استحقاق الماء.

المبحث الأول

انتفاء الاستحقاق عن الماء

الماء من الأشياء العامة المباحة، كما ورد بذلك الحديث عن رسول اللَّه – ﷺ – حيث قال: « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإَ وَالنَّارِ » .

فمياه البحار والأنهار الكبار، وكذلك العيون والسيول في غير الملك عامة مباحة، ليست مملوكة ولا مستحقة لأحد بعينه.

حيث لا يتصور في البحار والأنهار الكبار أن يعمل الفرد عملا يثبت له استحقاق جميع ماء هذا البحر أو هذا النهر. لكن قد يقوم بعمل يستحصل به على شيء من ماء البحر أو النهر يثبت له به استحقاق هذا الجزء الذي استحصله من ماء البحر أو النهر.

أما العيون فإن كانت ملكًا له أو كانت نابعة في ملكه، فقد تقدم الكلام عن الحكم في تملك مالك الأرض لماء هذه العين أو عدم تملكه، لكنه يستحقه وهو أوْلى به من غيره، وسيأتي لذلك زيادة بيان بإذن اللَّه تعالى.

فإن لم تكن ملكًا له ولا نابعة في ملكه فليس ماؤها مستحقًا له ما لم يقم بعمل يستحصل به على شيء من مائها، فإذا استحصل شيئًا من مائها فيستحق هذا الشيء الذي يستحصله، وهو أوْلى به من غيره.

وأما السيول فما لم يكن في أرض مملوكة للشخص، وما لم يعمل عملا يستحصل به على شيء منها فلا يستحقها بل هي عامة مباحة، فإن كانت في أرضه المملوكة له، فهو أحق بها وأولى بها من غيره. فإن لم تكن في ملكه لكنه قام بعمل يستحصل به على شيء منها، فهو أحق بهذا الشيء وأولى به من غيره.

وخلاصة القول في هذا الموضوع :

أن مياه البحار والأنهار والعيون والسيول عامة مباحة للجميع لا يستحقها أحد دون أحد، ما لم تكن له مزية يفض بها غيره ويقدم بها عليه، وقد تكون هذه المزية جهدًا وعملا في هذا الماء، وقد تكون دخول هذا الماء في ملكه، وقد تكون هذه المزية سبقه غيره إليه، فيكون هذا السابق أحق بما يحتاجه من هذا الماء ممن يأتي بعده.

يقول الكاساني في بيان ذلك: " وأما الأنهار العظام كسيحون ودجلة والفرات ونحوها فلا ملك لأحد فيها ولا في رقبة النهر، وكذا ليس لأحد حق خاص فيها ولا في الشرب، بل هو حق لعامة المسلمين، فلكل أحد أن ينتفع بهذه الأنهار بالشفة والسقي وشق النهر منها إلى أرضه... لأن هذه الأنهار لم تدخل تحت يد أحد، فلا يثبت الاختصاص بها لأحد، فكان الناس فيها كلهم على السواء " (١) .

وقال النووي: " المياه وهي قسمان. أحدهما: المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد، ولا صنع للآدميين في إنباطه وإجرائه، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم والعيون في الجبال وسيول الأمطار، فالناس فيها سواء " (٢) .

وجاء في المغني: " لا يخلو الماء من حالين. إما أن يكون جاريًا أو واقفًا، فإن كان جاريًا فهو ضربان. أحدهما: أن يكون في نهر غير مملوك، وهو قسمان. أحدهما: أن يكون نهرًا عظيمًا، كالنيل والفرات ودجلة وما أشبهها من الأنهار العظيمة التي لا يستضر أحد بسقيه منها، فهذا لا تزاحم فيه، ولكل أحد أن يسقي منها ما شاء، متى شاء، كيف شاء " (٣) .

---

١) بدائع الصنائع (٣٨٤٦/٨).

٢) روضة الطالبين (٣٠٤/٥).

٣) المغني (٤٣٠/٥).

المبحث الثاني

ثبوت استحقاق الماء

يثبت للشخص – دون غيره – استحقاق الماء، إذا كان له مزية تصلح أن تكون وسيلة لهذا الاستحقاق.

وهذه المزية قد تكون جهدًا يقوم به ذلك الشخص في استجلاب هذا الماء، وقد تكون المزية حصول هذا الماء في أرض مملوكة له، وقد تكون هذه المزية سبق ذلك الشخص غيره إلى هذا الماء المباح.

وتقدم أن ذكرنا قريبًا في مستهل هذا الفصل أن استحقاق الماء يثبت في حالتين:

الحالة الأولى:

وهي حالة يجتمع فيها ثبوت التملك وثبوت الاستحقاق، ومن المعلوم أن كل موضع قيل فيه بثبوت تملك الماء فيقال فيه – أيضًا – بثبوت استحقاقه. فهذه قاعدة ثابتة في هذه المسألة. فمن ملك ماء فهو مستحق له من باب أوْلى؛ لأن الملك أعلى درجة من الاستحقاق.

الحالة الثانية:

حالة ينتفي فيها الملك ويثبت فيها الاستحقاق.

ولكن هاتين الحالتين يتداخل البحث فيهما غالبًا، ذلك أن أهل العلم لم يتفقوا – فيما أعلم – على ماء يثبت فيه الملك غير الماء الذي حصل إحرازه وحيازته، كما أنهم اتفقوا على ماء ينتفي فيه الملك ويثبت فيه الاستحقاق هو ماء البئر المحفورة للارتفاق.

وأما الغالب فيحصل الاختلاف بينهم فيه، فمن قائل بثبوت التملك، ومن قائل بانتفاء التملك وثبوت الاستحقاق.

ولذلك فلا نبحث كل حالة من هاتين الحالتين على حدة، بل يكون البحث موحدًا في الحالتين معًا، وسيكون ذلك في سبعة مطالب، على ما يأتي:

المطلب الأول: حيازة الماء وإِحرازه.

المطلب الثاني: سوق الشخص الماء المباح إِلى ملكه.

المطلب الثالث: دخول الماء المصانع المعدة لحفظه.

المطلب الرابع: حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل.

المطلب الخامس: حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك.

المطلب السادس: ماء البئر.

المطلب السابع: ماء العين.

المطلب الثامن: الماء المباح الذي يسبق الشخص غيره إِليه.

المطلب الأول: حيازة الماء وإحرازه : إذا حاز الشخص الماء المباح وأحرزه في آنية أو نحوها، فقد ملكه وإذا ثبت تملكه له فيثبت استحقاقه له من باب أوْلى، وقد تقدم ذلك [1] .

المطلب الثاني: سوق الشخص الماء المباح إلى ملكه

إذا تكلف شخص سوق ماء مباح إلى ملكه بآلة من الآلات، فإنه يملك هذا الماء الذي ساقه، على ما تقدم في بحث هذه المسألة [2] . وإذا ثبت تملكه لهذا الماء، فإنه يستحقه من باب أوْلى.

المطلب الثالث: دخول الماء في المصانع المعدة لحفظه :

إذا دخل الماء المباح المصانع التي أعدها الناس لحفظ الماء فيملك أصحاب هذه المصانع ما دخل فيها من الماء عند بعض أهل العلم.

وهذا هو المذهب عند كل من المالكية والحنابلة.

وكما هو معلوم فإنه يثبت الاستحقاق لهذا الماء من باب أوْلى عند أهل هذا القول.

وقال الآخرون: لا يملك أصحاب المصانع ما دخل في مصانعهم من الماء، لكنهم أحق به من غيرهم [3] .

١) ينظر: (ص ٥٨) من هذا البحث.

٢) ينظر: (ص٤٢) من هذا البحث.

٣) ينظر: (ص ٣٢) من هذا البحث.

وعلى أي حال فأصحاب المصانع يستحقون ما دخل من الماء المباح في مصانعهم، سواء قيل بثبوت تملكهم أو قيل بعدم التملك، فهم أحق بهذا الماء وأولى من غيرهم.

المطلب الرابع: حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل:

إِذا دخل الماء المباح أرضًا مملوكة لشخص من دون أن يتكلف هذا الشخص جهدًا في إِدخاله من حفر ولا عمل، فيملك هذا الشخص ما دخل في ملكه من هذا الماء عند بعض أهل العلم.

وهذا هو المذهب المشهور عند المالكية والظاهر أنه وجه عند الشافعية.

فعلى هذا القول يثبت استحقاق الشخص لهذا الماء، حيث ثبت تملكه له.

وعند الآخرين من أهل العلم – وهم الجمهور – لا يملك الشخص هذا الماء، لكنه أحق به من غيره [1] .

فقد تبين ثبوت استحقاق الشخص لما دخل في ملكه من الماء المباح، وأن لم يكن قد بذل جهدًا في إِدخاله من حفر أو عمل سواء قيل بثبوت تملك الشخص لهذا الماء، أو قيل بعدم تملكه له.

المطلب الخامس: حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك

إِذا دخل الماء المباح الأرض المملوكة لشخص عن طريق المجرى الذي عمله من أجل أن يجري فيه الماء إِلى أرضه فإِن هذا الشخص يملك ما حصل في أرضه من هذا الماء عن طريق ذلك المجرى عند بعض أهل العلم.

١) ينظر: (ص٣٢) من هذا البحث.

وهذا هو المذهب المشهور عند المالكية، والظاهر أنه وجه عند الشافعية، وهو خلاف الأصح عندهم.

وإذا ثبت تملك هذا الشخص لهذا الماء فهو مستحق له من باب أَوْلى.

أما الجمهور: فهم يقولون بعدم تملك هذا الشخص لهذا الماء، لكنهم يثبتون استحقاقه له، وأنه أَوْلى به من غيره [1] .

فقد ثبت استحقاق الشخص لما حصل في ملكه من الماء المباح الذي دخل فيه عن طريق المجرى المملوك عند الجميع، سواء عند المثبتين للتملك أو النافين له.

المطلب السادس: ماء البئر :

تبين – فيما تقدم – أن البئر تحفر لأحد أحوال ثلاثة:

١ – للسابلة.

٢ – للارتفاق.

٣ – للتملك [2] .

والحديث عن استحقاق ماء البئر يقتضي الحديث عن كل حال على حدة:

أولاً: استحقاق ماء البئر المحفورة للسابلة :

إذا حفر الإنسان بئرًا لتكون عامة لجميع المسلمين أو اشتراها ثم وقفها عليهم، فهم جميعًا يشتركون في ماء هذه البئر، وهم جميعًا مستحقون لهذا الماء، ويكون حافرها واحدًا منهم في هذا الاستحقاق، ليس أحق بمائها دونهم. أما الملك فلا يثبت في مائها لأحد من الناس ما دام في قراره. وعلى ذلك أهل العلم.

ويدل لذلك حديث عثمان – رضي الله عنه – « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم

---

١) ينظر: (ص ٣٧) من هذا البحث.

٢) ينظر: (ص ٤٠) من هذا البحث.

- قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَلَيْسَ بِهَا مَاءٌ يُسْتَعْذَبُ غَيْرَ بِئْرِ رُومَةَ، فَقَالَ: "مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ، فَيَجْعَلَ دَلْوَهُ مَعَ دِلاَءِ الْمُسْلِمِينَ بِخَيْرٍ لَهُ مِنْهَا فِي الْجَنَّةِ". فَاشْتَرَيْتُهَا مِنْ صُلْبِ مَالِي » .

وفي بعض الروايات أنه قال: « فَجَعَلْتُ دَلْوِي فِيهَا مَعَ دِلاَءِ الْمُسْلِمِينَ » . وقد تقدم توضيح ذلك قبل هذا الموضع [1] .

ثانيًا: استحقاق ماء البئر المحفورة للارتفاق :

يقوم بعض الناس بحفر آبار للارتفاق بمائها والانتفاع به، لا لقصد تملك هذه الآبار فإذا حصل أن شخصًا حفر بئرًا للارتفاق لا للتملك فهو أحق بمائها وأولى به من غيره، لكنه لا يملك هذا الماء ما دام في قراره.

وهذا قول أهل العلم.

وقد مضى بيان هذه المسألة فيما تقدم [2] .

ثالثًا: استحقاق ماء البئر المحفورة للتملك :

إذا كان الشخص يملك بئرًا، فهو يملك ماءها في قراره في قول بعض أهل العلم.

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية، وهو قول عند الحنابلة، وإذا ثبت تملكه له كان مستحقًا له من باب أَوْلى.

وعند الآخرين لا يملك صاحب البئر هذا الماء، لكنه أحق به وأولى به من غيره.

وهذا هو مذهب الحنفية، وهو المذهب عند الحنابلة، وهو - أيضًا - قول عند الشافعية، مقابل للمذهب الصحيح عندهم، كما هو القول المخالف لمذهب المالكية المشهور عندهم، وقد تقدم بيان ذلك [3] .

---

١) ينظر: (ص ٥٢) من هذا البحث.
٢) ينظر: (ص ٥٤) من هذا البحث.
٣) ينظر: (ص ٥٨) من هذا البحث.

وعلى أي حال فمالك البئر مستحق لمائها وهو أوْلى به من غيره، سواء قيل بتملكه له أو عدم تملكه.

إذا تقرر ما تقدم من بحث استحقاق ماء البئر على الأحوال الثلاثة من حيث كونها حفرت للسابلة أو حفرت للارتفاق أو حفرت للتملك – فقد اتضح أن ماء بئر السابلة لا يتناوله الاستحقاق، أما بئر الارتفاق وبئر التملك فصاحبهما مستحق لمياههما في قرارها بلا خلاف، والله تعالى أعلم.

المطلب السابع: ماء العيون:

الحديث عن ماء العيون من حيث استحقاق الشخص له وكونه أوْلى به من غيره، يستدعي أن يذكر أن من العيون ما ينبع ماؤها بنفسه من دون استنباط ولا عمل، ومنها ما ينبع بالاستنباط والعمل. فهذان قسمان بيان حكم استحقاق الشخص لماء هذه العين وكونه أوْلى به من غيره، فيما يأتي:

أولاً: استحقاق ماء العين النابع بنفسه :

إذا نبع ماء العين بنفسه من غير أن يتسبب أحد في استنباطه وإخراجه، فلا يخلو الأمر من أن تكون العين غير مملوكة لأحد، أو تكون مملوكة لأحد.

فهاتان مسألتان يختلف الحكم في أحدهما عن الأخرى، من حيث الاستحقاق لهذا الماء وعدمه، وإيضاح ذلك على ما يأتي:

المسألة الأولى: الماء النابع بنفسه من العين غير المملوكة :

إذا كان هناك عين نبع ماؤها بنفسه و لم تكن هذه العين مملوكة لشخص، فهذا الماء من المياه المباحة العامة للجميع، وهو داخل في قول النبي – ﷺ – « الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلإِ وَالنَّارِ » ، فهو شركة بين جميع المسلمين، شأنه في ذلك شأن المياه العامة المباحة على ما تقدم [١] .

١) ينظر: (٦٩) من هذا البحث.

المسألة الثانية: الماء النابع بنفسه من العين المملوكة :

إذا نبع ماء بنفسه من عين مملوكة لشخص، فهذا الشخص يملك هذا الماء على قول بعض أهل العلم.

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية، وهو قول عند الحنابلة.

فعلى هذا القول يكون هذا الشخص مستحقًا لهذا الماء، وهو أوْلى من غيره من باب أوْلى.

وعند الآخرين من أهل العلم لا يملك هذا الشخص هذا الماء، ولكنه أحق به وأولى به من غيره.

وقد تقدم الحديث عن هذه المسألة [1] .

وعلى أي حال – من القول بالتملك أو عدم التملك – فالجميع متفقون على أن الشخص المالك لهذه العين التي نبع ماؤها بنفسه، أحق به وأولى به من غيره.

ثانيًا: استحقاق ماء العين المستنبط :

إذا قام شخص باستنباط ماء من عين بالجهد والعمل، فهو يملك ماء هذه العين عند بعض أهل العلم.

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية، وهو قول عند الحنابلة.

فإذا كان يملكه فهو مستحق له وأولى به من غيره من باب أوْلى.

وعند الآخرين من أهل العلم لا يملكه، لكنه أحق به وأولى به من غيره، وقد تقدم بحث هذا الموضوع [2] .

وعلى القولين كليهما فهذا الشخص المستنبط يكون أحق بماء هذه العين وأولى به من غيره.

---

١) ينظر: (ص ٧٠) من هذا البحث.

٢) ينظر: (ص ٧٠) من هذا البحث.

والخلاصة في بحث استحقاق ماء العيون: أن ما كان نابعًا بنفسه في أرض غير مملوكة، فلا يتناوله الاستحقاق، أما إذا كان نابعًا بنفسه في أرض مملوكة أو كان مستنبطًا لم يكن نبعه بنفسه فيتعلق به الاستحقاق، ذلك أن مالك الأرض والمستنبط يستحق هذا الماء، سواء قيل بتملكه أو لا.

المطلب الثامن الماء المباح الذي يسبق الشخص غيره إليه :

قد حصل – فيما سلف – بيان كون الماء على أصل الإباحة العامة، وأن المسلمين فيه شركاء، ما لم يكن لأحد فيه مزية على غيره، وقد تقدم في المطالب التي سبقت هذا المطلب من هذا المبحث بيان مزايا متعددة. أما هذا المطلب فهو مخصص لبيان مزية أخرى تكون سببًا لاستحقاق صاحبها الماء المباح وتفضيله بها على غيره، وهذه المزية هي السبق.

فإذا سبق أحد غيره إلى الماء المباح ثم جاء بعده غيره لينتفع من هذا الماء، فإما أن يكون هذا الماء قائمًا بسد حاجتهما معًا دون تقصير، فهذا لا تفضيل لأحد فيه على أحد، بل يأخذ كل حاجته منه، حيث لم يوجد تزاحم عليه، أما إذا كان هذا الماء قليلا لا يفي بحاجاتهما معًا، فالاستحقاق فيه للسابق، فيبدأ هو أولاً بأخذ حاجته من هذا الماء، فإن بقي منه شيء أخذه الآخر، وإلا فلا شيء له، وهكذا لو تزاحم عليه ثلاثة أو أكثر، فيقدم الأول فالأول، حتى يأخذ حاجته، أو ينتهي الماء [1] .

يدل لذلك الحديث المروي عن النبي – ﷺ – « مَنْ سَبَقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ » [2] .

والماء غير المملوك ولا المستحق مباح، وهذا الشخص قد سبق غيره إليه فيكون

---

١) المبسوط (١٦٤/٢٣)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧٤/٧)، روضة الطالبين (٣٠٤/٥)، تحفة المحتاج (٢٢٧/٦)، نهاية المحتاج (٣٥٢/٥)، المغني (٤٤١/٥)، الكافي لابن قدامة (٤٤٥/٢ – ٤٤٦).

٢) ينظر: (ص ٥٦) من هذا البحث.

أحق به من غيره، والقاعدة أن كل من سبق إلى مباح فهو أحق به ما لم يكن هناك ضرر.

قال الإمام النووي – *رحمه الله تعالى* : " المياه وهي قسمان: أحدهما: المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد، ولا صنع للآدميين في إنباطه وإجرائه، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم، والعيون في الجبال وسيول الأمطار، فالناس فيها سواء، فإن حضر اثنان فصاعدا أخذ كل ما شاء، فإن قل الماء أو ضاع المشرع قدم السابق " [١] .

لكن لو كان أحد المتأخرين قد أصابه الجهد وخشي عليه التلف وكان من قبله لا يلحقه ذلك لو قدم عليه المجهود لكان المجهود أحق بالتقديم، وإن كان حضوره متأخرا – وذلك من أجل أن الضرورة التي أصابته لا تندفع إلا بتقديمه على من سبقه [٢] مثله في ذلك مثل الشخص الذي كان بحوزته طعام فاضل عنه وعنده شخص مضطر إلى هذا الطعام ولا يجد ما يسد به ضرورته غيره، كان واجبًا عليه أن يدفع إليه ما يسد به ضرورته من هذا الجوع الذي أصابه [٣] .

أما لو تساووا في الضرورة والجهد، فالمقدم هاهنا هو السابق إلى الماء؛ لأنه أحق به ممن لم يأت إلا بعده، غير أنه إذا كان الماء الموجود يمكن أن يأخذ منه كل واحد منهما قدرًا تندفع به ضرورته فيكون بينهما.

فإن كان قد استوى في السبق أكثر من واحد، فيأخذون منه ما يسدون به حاجتهم بالسوية من غير أن يتقدم واحد على الآخر.

فإن لم يمكن اجتماعهم في الأخذ – بأن ضاق المكان أو نحو ذلك قدم واحد بالقرعة؛ لأن القرعة طريق شرعي لتمييز الحقوق. إلا إذا كان فيهم من لحقه الجهد

---

١) روضة الطالبين (٣٠٤/٥).

٢) تحفة المحتاج (٢٢٧/٦).

٣) تبيين الحقائق (٤٠/٦)، الدر المختار (٤٤١/٦)، شرح الزرقاني (٢٦/٣)، روضة الطالبين (٢٨٥/٣)، المغني (٤٢١/٩).

أكثر من غيره قدم، فإن تساووا في الجهد والضرورة أقرع بينهم، فمن خرجت له القرعة كان هو المقدم على غيره.

فإن لم يكف الماء لسد حاجة المتساوين في السبق فيقسم الماء الموجود بينهم بالسوية، كما أنه ينبغي ملاحظة الاضطرار وعدمه عند التساوي في السبق.

وإن كان التشاح على هذا الماء والتزاحم عليه من أجل البهائم فعلى ما تقدم في الآدميين.

وإن كان التشاح والتزاحم على هذا الماء من أجل سد حاجة الآدميين والبهائم جميعًا، فيقدم الآدميون على البهائم على التنظيم الماضي، ثم البهائم بعدهم كذلك. فإن سد حاجة الآدمي مقدم على سد حاجة البهيمة [1] لشرفه وفضله عليها. قال اللّٰه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ [2]

١) نهاية المحتاج (٣٥٢/٥).

٢) سورة الإسراء /٧٠.

تذييل على الفصلين السابقين

مطلب في: ثمرة الخلاف في تملك الماء أو استحقاقه

فيما سلف من البحث في الفصلين السابقين، بدا الاختلاف في كثير من الأحوال، فمن قائل بأن الماء يملك في هذا الحال، وقائل يقول: لا يملك الماء ولكنه يكون مستحقًا.

والخلاف هنا ليس اختلافًا لفظيًا، بل هو خلاف حقيقي له ثمرته، وبيان هذه الثمرة فيما يلي:

أولاً: جواز بيعه أو تحريمه :

فمن قال إن هذا الماء لا يملك، فلا يرى جواز بيعه في هذه الحال التي لا يملك فيها.

ومن قال إن هذا الماء يملك فيرى جواز بيعه في هذه الحال التي يرى ملكه فيها [1] .

ثانيًا: تملك الآخذ منه لما أخذه أو عدم تملكه :

فمن قال إن هذا الماء لا يملك، بل هو مستحق فيرى أن من أخذ منه شيئًا بغير إذن مستحقه ملكه، وليس لمستحقه أن يسترده منه.

---

١) ينظر للحنفية: الخراج (ص ٩٥)، المبسوط (١٦٥/٢٣ – ١٦٦)، بدائع الصنائع (٣٨٣٨/٨ – ٣٨٣٩). وينظر للمالكية مختصر خليل (ص ٢٨٤)، الشرح الكبير (٧٢/٤ – ٧٣)، شرح الخرشي (٧٣/٧ – ٧٤)، التاج والإكليل (١٦/٦)، المنتقى (٣٥/٦).

وينظر للشافعية: روضة الطالبين (٣١٢/٥)، الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٨٣ – ١٨٤).

وينظر للحنابلة: المغني (٦١/٤ – ٦٢، ٢٠٣)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص ٢١٨ – ٢١٩)، الهداية (٢٠١/١)، المحرر (٣٦٨/١)، المبدع (٢٢/٤)، الإنصاف (٢٩١/٤)، الفروع (٤١/٤).

ومن قال: إن هذا الماء يملك فيرى أن من أخذ منه شيئًا بغير إذن مالكه لا يملكه بل عليه رده [١] .

ثالثًا: دخول الماء الموجود في الأرض إذا باعها مالكها في البيع أو عدم دخوله فيه :

فمن قال: إن هذا الماء غير مملوك، فلا يكون للبائع حق فيه. ومن قال: إن هذا الماء مملوك، فهو داخل في البيع إن اشترطه المشتري، فإن لم يشترطه كان للبائع؛ لأنه حينئذ بمنزلة الزرع في الأرض [٢]

---

١) ينظر للحنفية: المبسوط (٢٣/١٦٤)، تبيين الحقائق (٦/٣٩)، تنوير الأبصار (٦/٤٣٨)، حاشية ابن عابدين (٦/٤٣٨).

وينظر للمالكية: المدونة (٦/١٩٠)، المنتقى (٦/٣٥ – ٣٦)، مختصر خليل (ص ٢٨٤)، الشرح الكبير (٤/٧٢ – ٧٣)، حاشية الدسوقي (٤/٧٢ – ٧٣)، التاج والإكليل (٦/١٦).

وينظر للشافعية: روضة الطالبين (٥/٣٠٥)، مغني المحتاج (٢/٧٤).

وينظر للحنابلة: المغني (٤/٦١)، كتاب الروايتين والوجهين (١/٤٥٥)، الهداية (١/٢٠١)، المبدع (٤/٢٢)، الإنصاف (٤/٢٩١).

٢) روضة الطالبين (٣/٥٤٥)، أسنى المطالب (٢/١٠٠)، المغني (٤/٢٠٣)، الإنصاف (٤/٢٩١).

هذا ولم يتيسر لي الوقوف على كلام للحنفية والمالكية في هذا الموضوع. ولكن الشأن في الحنفية يسير. ذلك أنهم تضيق عندهم دائرة التملك للماء، فلا يملك عندهم من الماء إلا ما كان محرزًا والماء المذكور هاهنا عندهم مستحق غير مملوك، فهو قبل البيع مستحق للبائع، وبعد البيع مستحق للمشتري لأنه أصبح في يده، والمباح يستحقه من استولى عليه.

وأما المالكية: فهم يقولون بأن الماء هاهنا مملوك – كما تقدم – ولم أر نصًا لهم في هذا الموضوع، لكن إن نزلوا الماء هنا منزلة الثمرة، فالحكم عندهم في الثمرة أنها تكون للبائع إذا كان قد أبرها، والظاهر أن الماء الموجود في قرار البئر ينزل منزلة الثمرة المؤبرة لصلاحيته للاستعمال – بل هو أولى – وقد يختلف الحكم في الماء عنه في الثمرة؛ لأن الماء أصله الإباحة، بخلاف الثمرة، فيتساهل في أمر الماء ما لا يتساهل في غيره... والله أعلم.

خاتمة البحث

لما يسر اللّه الكريم كتابة ما تقدم من بحث هذا الموضوع المعنون بتملك الماء واستحقاقه، ناسب أن يذكر في هذه الخاتمة أهم النتائج التي حصل التوصل إليها، وهأنذا أذكرها باختصار.

١ – كل ما ليس لإنسان جهد في حيازته وإحرازه، وليس له جهد في استنباطه واستخراجه، ولم يحصل في مكان مملوك له، ولم يحصل منه سبق لغيره إليه – فيما يحتاجه منه – فهو ماء مباح للجميع، لا يملك وليس أحد فيه أحق من أحد.

٢ – لا يجوز إقطاع الماء العام المباح لأحد من الناس، ولو حصل ذلك لشخص فهذا الماء باق على العموم والإباحة.

٣ – لا يجوز لشخص أن يتحجر الماء العام المباح، ولو فعل فهذا الماء باق على العموم والإباحة.

٤ – إذا قام إنسان بعمل مصنع لتجتمع فيه المياه فيملك ما حصل فيه من الماء.

٥ – إذا حصل الماء المباح في أرض مملوكة لشخص من دون جهد منه ولا عمل، فإن مالك هذه الأرض لا يملك ما حصل فيها من هذا الماء.

٦ – إذا قام شخص بعمل مجرى يجري فيه الماء المباح بنفسه إلى أرض هذا الشخص، فلا يملك هذا الماء الذي جرى في هذا المجرى إلى أرضه.

٧ – إذا ساق إنسان ماء مباحًا إلى أرضه المملوكة له بآلة من آلات سوق الماء من دولاب أو سانية أو مضخة، فهو يملك هذا الماء المسوق.

٨ – من قام بحيازة الماء المباح وإحرازه، فقد ملك ما حازه وأحرزه، سواء أحرزه في آنية أو قربة أو جرة أو برميل أو وايت، أو سائر ما يحرز فيه الماء.

٩ – ماء البئر المحفورة للسابلة أو المملوكة التي أوقفها صاحبها لا يملك ما دام في قراره، ومن أخذ منه شيئًا فهو له.

١٠ – ماء البئر المحفورة للارتفاق لا يملك، ما دام في قراره، ومن أخذ منه شيئًا فهو له.

١١ – ماء البئر المملوكة حصل في تملك مالك البئر له ما دام في قراره خلاف قوي، فمن ناف لتملكه، ومن مثبت له.

١٢ – الماء النابع بنفسه من عين مملوكة ماء مباح لا ملك لأحد فيه.

١٣ – الماء النابع بنفسه من عين مملوكة حصل في تملك مالك العين له ما دام في قراره خلاف قوي – ما بين ناف لتملكه ومثبت له.

١٤ – كل موضع قيل فيه بثبوت تملك الماء، فيقال فيه – أيضًا – بثبوت استحقاقه، فمن ملك ماء فهو مستحق له من باب أوْلى. ومن ذلك حيازة الماء وإِحرازه، وكذلك الماء المسوق إِلى الملك، وكذلك الماء الحاصل في المصنع المعد لحفظه.

١٥ – حصول الماء المباح في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل من صاحبها يثبت به استحقاق مالك الأرض لهذا الماء.

١٦ – دخول الماء المباح في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك الذي عمله مالكها من أجل أن يجري فيه الماء إِلى أرضه يثبت به استحقاق مالك الأرض لهذا الماء.

١٧ – ماء البئر المحفورة للسابلة أو المملوكة التي أوقفها مالكها لا يستحقه أحد دون أحد – ما دام في قراره.

١٨ – إِذا حفر شخص بئرا للارتفاق بمائها، فهو أحق بمائها وأولى به من غيره.

١٩ – مالك البئر أحق بمائها وأولى به من غيره.

٢٠ – ماء العين غير المملوكة النابع بنفسه عام مباح ليس أحد أحق به من أحد.

٢١ – ماء العين المملوكة النابع بنفسه يستحقه مالك العين، وهو أوْلى به من غيره.

٢٢ – ماء العين المستنبط يستحقه مستنبطه، وهو أوْلى به من غيره.

المصادر والمراجع

١ – القرآن الكريم.

٢ – الإِحسان بترتيب صحيح ابن حبان.

ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي. المتوفى سنة ٧٣٩هـ. قدم له وضبط نصه: كمال يوسف الحوت – مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان. الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ.

٣ – الأحكام السلطانية:

للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٦هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر.

٤ – الأحكام السلطانية والولايات الدينية:

لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، المتوفى سنة ٤٥٠هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر.

٥ – الأربعين النووية:

تأليف الشيخ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة ٦٧٦هـ. مطبوع في كتاب جامع العلوم والحكم لابن رجب – الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٩هـ.

٦ – إِرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.

تأليف: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإِسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٧ – الاستيعاب في معرفة الأصحاب.

تأليف: الإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد اللّه بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، المتوفى سنة ٤٦٣هـ، وهو مطبوع مع الإصابة. مطبعة مصطفى محمد بمصر، ١٣٥٨هـ.

٨ – أسنى المطالب شرح روض الطالب.

تأليف: الإمام أبي يحيى زكريا الأنصاري، المتوفى سنة ٩٢٦هـ. نشر: المكتبة الإسلامية.

٩ – الإصابة في تمييز الصحابة:

تأليف الشيخ الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ. مطبعة مصطفى محمد، بمصر، ١٣٥٨هـ.

١٠ – الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.

تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٩م.

١١ – الإقناع:

تأليف: الشيخ أبي النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، المتوفى سنة ٩٦٨هـ. الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي.

١٢ – الأموال:

تأليف الشيخ حميد بن مخلد بن قتيبة، أبو أحمد بن زنجويه، المتوفى سنة ٢٤٨هـ، وقيل سنة ٢٥١ هـ، تحقيق: الدكتور شاكر ذيب فياض.

إصدار: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ.

١٣ - الأموال:

تأليف: الشيخ أبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى سنة ٢٢٤هـ. تحقيق: محمد خليل هراس. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٨هـ.

١٤ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف:

تأليف: الشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (٨١٧ - ٨٨٥ هـ). تحقيق: محمد حامد الفقي، ط: الأولى، ١٣٧٧هـ. مطبعة السنة المحمدية بمصر.

١٥ - الأنوار:

تأليف الشيخ يوسف بن إبراهيم الأردبيلي. نشر: مؤسسة الحلبي، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٩هـ. مطبعة المدني.

١٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:

تأليف: الشيخ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، المتوفى سنة ٥٨٧هـ. الناشر: زكريا علي يوسف مطبعة الإمام.

١٧ - بلوغ المرام في أدلة الأحكام:

تأليف: الشيخ الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢هـ. مطبوع مع شرحه سبل السلام. الطبعة الرابعة، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر.

١٨ - التاج والإكليل على مختصر خليل:

تأليف: الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالمواق، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ. مكتبة النجاح، ليبيا، وهو مطبوع في هامش مواهب الجليل.

١٩ – تبين الحقائق:

تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، المتوفى سنة ٧٤٣هـ، وهو شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية الكبرى بولاق، مصر سنة ١٣١٣هـ.

٢٠ – تحفة المحتاج بشرح المنهاج:

تأليف: الشيخ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٣هـ، وقيل: ٩٧٤ هـ. دار صادر.

٢١ – تذكرة الحفاظ:

تأليف: الشيخ أبي عبد اللّٰه شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ. الناشر: محمد أمين دمج، بيروت.

٢٢ – ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك:

تأليف: القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المتوفى سنة ٥٤٤هـ. الناشر: مديرية الشئون الإسلامية وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية.

٢٣ – تغليق التعليق على صحيح البخاري:

تأليف: الشيخ الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، دراسة وتحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي دار عمار.

٢٤ – تقريب التهذيب:

للحافظ أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، حققه وعلق حواشيه وقدم له: عبد الوهاب عبد اللطيف. ملتزم نشره: محمد سلطان النمنكاني – صاحب المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

٢٥ – تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:

للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، تصحيح وتنسيق عبد الله هاشم اليماني المدني، سنة ١٣٨٤هـ. شركة الطباعة الفنية المتحدة.

٢٦ – تلخيص المستدرك:

للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، وهو مطبوع مع المستدرك. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٢٧ – تهذيب التهذيب:

تأليف: الإمام الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ مصور عن الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥.

٢٨ – تهذيب اللغة:

تأليف: الشيخ أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٢٨٢ – ٣٧٠ هـ) حققه وقدم له: عبد السلام محمد هارون. راجعه: محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م.

٢٩ – جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم:

تأليف: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، المتوفى سنة ٧٩٥هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٦٩هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر.

٣٠ – حاشية البناني على شرح الزرقاني على مختصر خليل:

تأليف: محمد بن الحسين البناني، المتوفى سنة ١١٩٤هـ. مطبوع في هامش شرح الزرقاني، المطبعة الكبرى، بمصر، سنة ١٢٩٣هـ.

٣١ – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:

للشيخ محمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بمصر.

٣٢ – حاشية الرشيدي على نهاية المحتاج:

للشيخ أحمد بن عبد الرزاق، المعروف بالمغربي الرشيدي، المتوفى سنة ١٠٩٦هـ، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر.

٣٣ – حاشية الشلبي على تبيين الحقائق:

لشهاب الدين أحمد الشلبي دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية الكبرى، ببولاق، مصر.

٣٤ – حاشية ابن عابدين، وهي المسماة رد المحتار على الدر المختار:

تأليف: محمد أمين الشهير بابن عابدين، المتوفى سنة ١٢٥٢هـ، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر.

٣٥ – حاشية العدوي على شرح الخرشي:

تأليف: الشيخ علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، المتوفى سنة ١١٨٩هـ، مطبوعة بهامش شرح الخرشي، دار صادر، بيروت.

٣٦ – الخراج:

تأليف: الشيخ يحيى بن آدم القرشي، المتوفى سنة ٢٠٣هـ، صححه وشرحه ووضع فهارسه: القاضي الفاضل الشيخ أحمد محمد شاكر، عنيت بنشره: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٤هـ.

٣٧ – الخراج:

للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (١١٣ – ١٨٢هـ)، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢هـ.

٣٨ – خراسان:

تأليف: الأستاذ محمود شاكر، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٨هـ.

٣٩ – الدر المختار وهو شرح تنوير الأبصار:

تأليف: الشيخ محمد علاء الدين الحصكفي، المتوفى سنة ١٠٨٨هـ، وهو مطبوع مع حاشية ابن عابدين عليه. الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر.

٤٠ – الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة:

تأليف الشيخ الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر.

٤١ – الدراية في تخريج أحاديث الهداية:

للشيخ أحمد بن علي العسقلاني، ابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، مطبعة الفجالة الجديدة، بالقاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.

٤٢ – الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب – أي المذهب المالكي:

تأليف: الشيخ برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد أبي القاسم بن محمد بن فرحون، المالكي، المتوفى سنة ٧٩٩هـ. تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

٤٣ – ذيل تذكرة الحفاظ:

تأليف: الشيخ شمس الدين أبي المحاسن محمد بن علي الحسيني،

المتوفى سنة ٧٦٥ هـــ، وهو مطبوع مع لحظ الألحاظ وذيل طبقات الحفاظ في مجلد واحد، وهو أولها، الناشر: محمد أمين دمج – بيروت.

٤٤ – الذيل على طبقات الحنابلة:

تأليف: الشيخ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن حسن بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (٧٣٦ – ٧٩٥ هــ). وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، سنة ١٣٧٢هـــ.

٤٥ – روضة الطالبين:

للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المتوفى سنة ٦٧٦هـــ. المكتب الإسلامي، دمشق.

٤٦ – زاد المعاد:

تأليف: الإمام شمس الدين أبي عبد اللَّه محمد بن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١ هـــ، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـــ.

٤٧ – السراج المنير:

شرح الشيخ علي بن أحمد بن محمد العزيزي الشافعي، المتوفى سنة ١٠٧٠هـــعلى الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للسيوطي، الطبعة الثالثة ١٣٧٧هـــ. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤٨ – سنن البيقهي، وهي السنن الكبرى:

للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـــ. مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، سنة ١٣٤٥هـــ.

٤٩ – سنن الترمذي، ويسمى الجامع الصحيح:

تأليف: الإِمام أبي عيسى محمد بن أبي عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ – ٢٨٧هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر وغيره، الناشر: المكتبة الإِسلامية.

٥٠ – سنن الدارقطني:

تأليف: الحافظ علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦ – ٣٨٥هـ) عني بتصحيحه: السيد عبد اللّٰه هاشم يماني المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٨٦هـ.

٥١ – سنن الدارمي:

تأليف: الإِمام أبي محمد عبد اللّٰه بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، المتوفى سنة ٢٥٥هـ. طبع بعناية محمد أحمد دهمان. نشرته: دار أحياء السنة النبوية، توزيع: دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة.

٥٢ – سنن أبي داود:

تأليف: الإِمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ – ٢٧٥هـ). ومطبوع معه كتاب معالم السنن – للخطابي، إِعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس. نشر وتوزيع: محمد علي السيد – حمص، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٨هـ.

٥٣ – سنن ابن ماجه:

تأليف: الحافظ أبي عبد اللّٰه محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (٢٠٧ – ٢٧٥هـ). حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي (١٣٧٢هـ – ١٩٥٢م). دار إِحياء الكتب العربية.

٥٤ – سنن النسائي:

مطبوع معه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي. المكتبة التجارية الكبرى، المطبعة المصرية بالأزهر وهي سنن الحافظ أحمد بن شعيب النسائي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ.

٥٥ – شجرة النور الزكية في طبقات المالكية:

تألف: الشيخ محمد بن محمد مخلوف. الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، طبعة جديدة بالأوفست عن الطبعة الأولى، سنة ١٣٤٩هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

٥٦ – شذرات الذهب في أخبار من ذهب:

للشيخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٥٧ – شرح الجلال:

لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، المتوفى سنة ٨٦٤ هـعلى منهاج الطالبين في فقه الشافعية، الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر.

٥٨ – شرح الخرشي على مختصر خليل:

تأليف: الشيخ أبي عبد اللّٰه محمد بن عبد اللّٰه الخرشي المالكي، المتوفى سنة ١١٠١هـ، دار صادر، بيروت.

٥٩ – شرح الزرقاني على مختصر خليل:

تأليف: الإمام عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، المتوفى سنة ١٠٩٩هـ، وبهامشه حاشية الشيخ محمد البناني، المطبعة الكبرى، بمصر، سنة ١٢٩٣هـ.

٦٠ – شرح صحيح مسلم :

تأليف: الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٣١ – ٦٧٦هـ). دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٢هـ.

٦١ – الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل :

للشيخ أحمد بن محمد الدردير، المتوفى سنة ١٢٠١هـ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر.

٦٢ – الشرح الكبير على المقنع:

للمقدسي، تأليف: الشيخ شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة ٦٨٢هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

٦٣ – شرح منتهى الإرادات، المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى:

لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، المتوفى سنة ١٠٥١هـ، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٦٤ – صحيح البخاري، وهو الجامع الصحيح:

للإمام أبي عبد اللّٰه محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، وهو مطبوع مع شرحه فتح الباري، المكتبة السلفية.

٦٥ – صحيح مسلم:

للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ – ٢٦١هـ) تحقيق: الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٦٦ – طبقات الحنابلة:

تأليف: القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

٦٧ – طبقات الشافعية الكبرى:

تأليف: الشيخ تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، المتوفى سنة ٧٧١ هـ. تحقيق: محمود محمد الطناحي، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

٦٨ – طبقات الشافعية:

تأليف: الشيخ أبي بكر بن هداية اللَّه الحسيني، المتوفى سنة ١٠١٤هـ، تحقيق: عادل نويهض دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان. الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٦٩ – عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي:

تأليف: الحافظ أبي بكر محمد بن عبد اللَّه، المعروف بابن العربي، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، دار العلم للجميع، مكتبة المعارف، بيروت.

٧٠ – فتاوى ومسائل:

لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشافعي، المتوفى سنة ٦٤٣ هـ، جمعها: تلميذه وصاحبه الشيخ كمال الدين إسحاق بن أحمد بن عثمان.

وقد طبع معه أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح أيضًا، حققه وخرج حديثه وعلقه عليه: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ.

٧١ – الفتح المبين في طبقات الأصوليين:

تأليف: الشيخ عبد اللَّه مصطفى المراغي، الناشر: محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ.

٧٢ – الفروع:

تأليف: الشيخ شمس الدين أبي عبد اللَّه محمد بن مفلح المقدسي، المتوفى سنة ٧٦٣ هـ، الطبعة الثانية ١٣٨٣هـ، دار مصر للطباعة.

٧٣ – فقه الملوك ومفتاح الرتاج، المرصد على خزانة كتاب الخراج، وهو شرح لكتاب الخراج لأبي يوسف:

تأليف: الشيخ عبد العزيز بن محمد الرحبي الحنفي البغدادي، المتوفى بعد سنة ١١٨٤هـ.

تحقيق: الدكتور أحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإِرشاد، بغداد سنة ١٩٧٣م، من منشورات رئاسة ديوان الأوقاف إِحياء التراث الإِسلامي، الجمهورية العراقية.

٧٤ – القواعد في الفقه الإِسلامي:

تأليف: الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، المتوفى سنة ٧٩٥ هـ، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ. مطبعة الصدق الخيرية، بمصر.

٧٥ – قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية:

لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، المتوفى سنة ٧٤١ هـ، دار العلم للملايين، بيروت.

٧٦ – الكافي في فقه الإِمام المبجل أحمد بن حنبل:

تأليف: الشيخ أبي محمد موفق الدين عبد اللّٰه بن قدامة المقدسي (٥٤١ – ٦٢١هـ). تحقيق: زهير الشاويش الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩هـ. منشورات: المكتب الإِسلامي.

٧٧ – كشاف القناع عن متن الإِقناع:

تأليف: الشيخ منصور بن يونس بن إِدريس البهوتي، المتوفى سنة ١٠٥١هـ. الناشر: مكتبة النصر الحديثة بالرياض.

٧٨ – المبدع في شرح المقنع:

للشيخ أبي إِسحاق برهان الدين إِبراهيم بن محمد بن عبد اللّٰه بن محمد بن مفلح الحنبلي (٨١٦ – ٨٨٤ هـ) المكتب الإِسلامي.

٧٩ – المبسوط في الفقه الحنفي:

تأليف: الشيخ شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المتوفى سنة ٤٩٠ هـــ، الطبعة الثانية نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٨٠ – المحرر في الفقه الإِسلامي:

تأليف: الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد اللّٰه بن تيمية الحراني، المتوفى سنة ٦٥٢ هـــ – مطبعة السنة المحمدية، سنة ١٣٦٩ هـــ.

٨١ – مختصر خليل:

للعلامة الشيخ خليل بن إِسحاق المالكي، المتوفى سنة ٧٦٧ هـــ، طبع بدار إِحياء الكتب العربية.

٨٢ – مختصر سنن أبي داود:

تأليف: الشيخ الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري المتوفى سنة ٦٥٦هـــ. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنة المحمدية.

٨٣ – المدخل إِلى مذهب الإِمام أحمد بن حنبل:

تأليف: الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المعروف بابن بدران الدمشقي، المتوفى سنة ١٣٤٦هـــ، إِدارة الطباعة المنيرية، بمصر.

٨٤ – المدونة الكبرى:

لإِمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى سنة ١٧٩هـــ، رواية الإِمام سحنون بن سعيد التنوخي، المتوفى سنة ٢٤٠ هـــ، عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي، المتوفى سنة ١٩١هـــ، مطبعة السعادة سنة ١٣٥٣هـــالطبعة الأولى، تصوير: دار صادر، بيروت.

٨٥ – المراسيل:

تأليف: الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى بسنة ٢٧٥هـ، دراسة وتحقيق: الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

٨٦ – المستدرك على الصحيحين:

للإمام الحافظ أبي عبد اللَّه محمد بن عبد اللَّه بن محمد الحاكم النيسابوري، المتوفى سنة ٤٠٥ هـ، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب.

٨٧ – المسند:

للإمام أبي عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ – ٢٤١ هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ، دار صادر، المكتب الإسلامي، بيروت، وبهامشه كتر العمال.

٨٨ – مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه:

تأليف: الشيخ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، المتوفى سنة ٨٤٠ هـ، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي، ود. عزت علي عطية، مطبعة حسان، القاهرة.

٨٩ – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:

تأليف: الشيخ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٨٩٨م.

٩٠ – مصنف ابن أبي شيبة:

للإمام الحافظ أبي بكر عبد اللَّه بن محمد بن أبي شيبة العبسي، المتوفى سنة ٢٣٥، صححه: عبد الخالق الأفغاني، من منشورات: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

٩١ – مصنف عبد الرزاق:

تأليف: الإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المتوفى سنة ٢١١ هـ، منشورات: المجلس العلمي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٢هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٩٢ – مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى:

تأليف: الشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني، منشورات: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨١ هـ.

٩٣ – معجم البلدان:

تأليف: الشيخ شهاب الدين أبي عبد اللّه ياقوت بن عبد اللّه الحموي الرومي البغدادي، المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، دار صادر للطباعة والنشر – دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٦هـ.

٩٤ – المعجم الكبير:

للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المتوفى سنة ٣٦٠هـ، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مطبعة الوطن العربي، من منشورات وزارة الأوقاف – إحياء التراث الإسلامي – الجمهورية العراقية.

٩٥ – المغني:

تأليف: الشيخ موفق الدين أبي محمد عبد اللّه بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المولود سنة ٥٤١ هـ، والمتوفى سنة ٦٢١هـ، تحقيق: محمد عبد الوهاب فايد وعبد القادر أحمد عطار، مطابع سجل العرب سنة ١٣٨٩هـ، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبة القاهرة.

٩٦ – المغني في الضعفاء:

للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ – ٧٤٨ هـ)، تحقيق وتعليق: نور الدين عتر.

٩٧ – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج:

للشيخ محمد الشربيني الخطيب، المتوفى سنة ٩٧٧ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، سنة ١٣٧٧ هـ.

٩٨ – المنتقى شرح الموطأ:

تأليف: القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي الأندلسي (٤٠٣ – ٤٩٤ هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ، مطبعة السعادة، بمصر.

٩٩ – منهاج الطالبين:

تأليف: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

١٠٠ – الموطأ:

للإمام مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى سنة ١٧٩ هـ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٠١ – المهذب:

تأليف: الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بمصر.

١٠٢ – ميزان الاعتدال في نقد الرجال:

تأليف: الشيخ أبي عبد اللّه محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.

١٠٣ – النهاية في غريب الحديث:

تأليف: الإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٥٤٤ – ٦٠٦ هـ). تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ – ١٩٦٣ م.

١٠٤ – نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج:

تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي الشافعي المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

١٠٥ – الهداية في الفقه الحنبلي:

تأليف: الشيخ أبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، المتوفى سنة ٥١٠ هـ، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، وصالح بن سليمان العمري، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩١ هـ، مطابع القصيم.

الضمانات المصرفية

للدكتور

عبد اللَّه بن عبد الواحد الخميس

الأستاذ المساعد في قسم الفقه

في كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تعريف الضمان:

الضمان في اللغة الالتزام، تقول ضمنت المال إذا التزمته ويتعدى بالتضعيف تقول ضمَّنته المال إذا ألزمته إياه، ويأتي بمعنى الكفالة، تقول ضمن الشيء ضمانًا فهو ضامن وضمين إذا كفل، كما يأتي بمعنى التغريم تقول ضمنته الشيء تضمينًا إذا غرمته فالتزمه (1) .

وفي اصطلاح الفقهاء :

يستعمل أكثر الفقهاء كلمتي الضمان والكفالة على أنهما لفظان مترادفان يراد بهما ما يعم ضمان المال وضمان النفس؛ ولذلك عرفوا الضمان بأنه " الالتزام بحق ثابت في ذمة الغير أو إحضار من هو عليه أو عين مضمونة " (2) .

وبعض الفقهاء يطلق لفظ الضمان على ضمان المال ويطلق الكفالة، ويريد بها ضمان النفس (3) .

شرعية الضمان :

الضمان ثابت بالكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾ (4) أي كفيل ضامن.

فقد ضمن يوسف – *عليه السلام* – لمن جاء بصواع الملك وهو إناؤه الذي كان يشرب به قدر ما يحمله البعير من الطعام.

---

1) القاموس المحيط، والمصباح المنير مادة "ضمن.

2) مغني المحتاج للشربيني ٢/١٩٨.

3) انظر الكافي لابن قدامة ٢/٢٧٧، ٢٣٨، وشرح منتهى الإرادات ٢/٢٤٥، ٢٥٢.

4) سورة يوسف /٧٢.

ومن السنة قوله – ﷺ – « الزَّعِيمُ غَارِمٌ » [1] .

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة على مشروعيته في الجملة.

تعريف المصرف :

جاء في القاموس " صرف الحديث أن يزاد فيه، ويحسَّن، الصرف في الدراهم وهو فضل بعضه على بعض في القيمة... والصيرفي المحتال في الأمور كالصيرف وصراف الدراهم جمع صيارفه والهاء للنسبة... وتصريف الآيات تبينها وفي الدراهم والبياعات إِنفاقها " [2] .

وجاء في المعجم الوسيط " الصراف من يبدل نقدًا بنقد والصرافة مهنة [3] الصراف، والمصرف بكسر الراء مكان الصرف وبه سمي البنك مصرف ".

الاعتماد المستندي

الاعتماد المستندي يعتبر في الحقيقة من أهم وسائل الدفع في عمليات التجارة الخارجية.

وتعني كلمة "اعتماد" عند علماء الاقتصاد توفير الضمان للبائع والمشتري للحصول على الثمن والبضاعة.

والاعتماد المستندي يمثل أحد صور الضمانات المصرفية، ويتضح ذلك جليًا من تعريفه.

تعريف الاعتماد المستندي :

هو تعهد صادر من قبل المصرف للمستفيد وهو البائع بناء على طلب فاتح الاعتماد

---

١) الحديث صحيح رواه الإمام أحمد في المسند ٢٦٧/٥، والبيهقي في سننه ٨٨/٦، ورواه أبو داود ٨٢٥/٣، رقم الحديث ٣٥٦٥، وابن ماجه ٥٥/٢ رقم الحديث ٢٤٢٩ وانظر نصب الراية ٥٧/٤.

٢) القاموس المحيط مادة "صرف".

٣) المعجم الوسيط مادة "صرف".

وهو المشتري، وبناء عليه يلتزم المصرف في هذا التعهد بأنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغًا من المال، مقابل تقديم مستندات معينة مطابقة لنصوص الاعتماد وشروطه [١] .

وإذا ما نظرنا إلى هذا التعريف فإننا نستنتج ما يلي:

أ – أن الاعتمادات المستندية تعتبر عملية مستقلة عن عقد البيع الذي نشأ بسببه ذلك الاعتماد، وهي في الحقيقة اتفاق على ضمان مالي مقابل مستندات خاصة.

ب – أن المستندات هي محور التعامل في الاعتمادات المستندية، وذلك بشرط أن تتضمن تلك المستندات الشروط التي طلبها فاتح الاعتماد.

جـــ – أنه لا بد من مطابقة تلك الشروط التي طلبها فاتح الاعتماد وإلا امتنع المصرف من دفع قيمة البضاعة.

د – إن قولنا في التعريف "يلتزم المصرف في هذا التعهد" فيه إشارة إلى صفة الاعتماد المستندي العقدية، فإن الأصل فيه أن يكون لازمًا، لأنه لا يتحقق الغرض ولا تتم الفائدة المرجوة منه إلا إذا كان لازمًا لما فيه من ضمان لدفع ثمن البضاعة وعدم انسحاب المشتري ضمن المدة المتفق عليها والمحددة في الاعتماد، وكذلك ضمان أن البضاعة ستأتي مطابقة للشروط المتفق عليها، ومن الجدير بالذكر أن الاعتماد المستندي القابل للإلغاء [٢] أصبح التعامل به نادرًا؛ لأنه لا يعطي الضمان الكامل للمصدر.

وإذا كان من صفة الاعتماد المستندي الملزوم فإنه لا يمكن لأي من الأطراف المشتركة فيه التحلل من اللزوم إلا إذا انتهت مدته، أو اختل شرط من شروطه المتفق عليها أو وجدت قوة قاهرة تمنع نفاذه.

فبالنسبة للمستورد يلتزم بدفع الثمن عن طريق الاعتماد المستندي وبالنسبة للبائع يلتزم بإرسال البضاعة طبقًا للمواصفات المتفق عليها، وبالنسبة للمصرف يلتزم بدفع المبلغ إذا ما استلم المستندات مطابقة للشروط المتفق عليها.

---

١) انظر المصارف والأعمال المصرفية د / غريب الجمال ص ١٠١.

٢) انظر ص١١١.

وسمي التعهد الذي يفتحه المصرف بالاعتماد المستندي؛ لأنه يستلزم تقديم مستندات تثبت انتقال البضاعة للمستورد وكذلك لتمييزه عن الاعتمادات التي لا تتطلب ذلك.

أهمية الاعتماد المستندي :

للاعتماد المستندي أهمية كبرى في الأمور التجارية، ويمكن أن نجمل أهميته فيما يلي:

١ – أنه يعفي مصدر البضاعة من بذل الجهد في الحصول على المعلومات عن مركز العميل المالي؛ لأنه سيقبض قيمة بضاعته بمجرد تقديمه لتلك المستندات.

٢ – أنه يضمن للتجار قيمة بضائعهم إذا ما سلموا تلك المستندات مطابقة للشروط المتفق عليها فلا يخشى التجار من ضياع قيمة بضائعهم.

٣ – أنه يمنح المستورد الطمأنينة بأن الثمن الذي دفعه مقابل البضاعة التي اشتراها ستكون محل رعاية المصرف التامة، فالمصرف لن يسلم الثمن قبل استلام المستندات التي يطلبها، والتي بمقتضاها تنتقل ملكية هذه البضائع وتنازل البائع باستلامه قيمتها.

٤ – أنه يساعد على تصحيح واستكمال أي نقص أو خطأ في مستندات الشحن في أقل وقت ممكن، عندما يقوم المصرف بفحص هذه المستندات بعد تسليمها إليه لدفع قيمتها من الاعتماد المؤمن عنده.

٥ – أنه يوفر أعباء استيفاء جميع الإجراءات الحكومية بين المصدر والمستورد، فالمستورد يقوم باستيفاء جميع الإجراءات التي تتطلبها الرقابة على الاستيراد والرقابة على النقد في بلده قبل أن يطلب من الذي يتعامل معه فتح الاعتماد المستندي كما أن المصدر يتولى جميع الإجراءات اللازمة لتصدير بضاعته بمجرد أن يخطر بفتح الاعتماد المستندي اللازم لصالحه [1] .

١) الاعتمادات المستندية محاضرة ألقاها أمين ميخائيل عبد الملك بالقاهرة ١٧، ١٩ يونيو سنة ١٩٥٧م.

٦ – يعتبر الاعتماد المستندي مصدر دخل بالنسبة للمصارف نتيجة العمولات التي تؤدي إليها، مثل هذه العملية، كما أنها تتقاضى فوائد على المبلغ غير المغطى الذي يقوم المصرف بدفعه للمصدر على أساس أنه قرض للمستورد، كما أن المصرف المبلغ (الراسل) يتقاضى عمولة إذا أيد الاعتماد.

الأطراف المشتركة فيه :

١ – المشتري (المستورد) وهو الذي تعاقد على شراء البضاعة، ويسمى طالب فتح الاعتماد؛ لأنه هو الذي يقدم فتح الاعتماد إلى المصرف، وهو الذي يرد على المصرف قيمة المدفوعات تحت الاعتماد المستندي.

٢ – البائع (المصدر) وهو الذي فتح الاعتماد لصالحه، وعليه الالتزام بالشروط التي اتفق عليها مع المشتري، وأخطر بها المصرف فاتح الاعتماد ووردت في خطاب الاعتماد المستندي.

٣ – المصرف فاتح الاعتماد، وهو المصرف الذي عهد إليه أمر فتح الاعتماد بطلب من المشتري، وهو الذي يصدر خطاب الاعتماد، ويتعهد بالدفع أو قبول أو تداول المستندات، ويسمى كذلك الصرف منشئ أو مصدر أو مانح الاعتماد.

٤ – المصرف المبلغ (المراسل) وهو المصرف الوسيط الذي كلف من قبل المصرف فاتح الاعتماد بتبليغ شروط الاعتماد إلى المستفيد، وقد يقوم المصرف المبلغ بهذه المهمة دون إضافة تأييده للاعتماد، أو يضيف تأييده للاعتماد [1] .

١) انظر الاعتماد المستندي من المنظور – العلمي والقانوني د. صليب بطرس ود / ياقوت العشماوي ص٤٠، ٤١ وإدارة الأعمال المصرفية د. زياد رمــضان ص ١٥٢ وخطاب الاعتمادات المستندية علي حسن سالم ص ٤٨، والمصارف الإسلامية لنصر الدين ص ١٧.

أنواع الاعتماد المستندي

للاعتماد المستندي نوعان:

١ – اعتماد استيراد: وهو الذي يفتحه المستوردون المحليون لصالح المصدرين الأجانب لاستيراد سلع معينة.

٢ – اعتماد تصدير: وهو الذي يفتحه المستوردون الأجانب لصالح المصدرين المحليين لسلع محلية [1] .

والاعتماد المستندي بنوعيه قد يكون مغطى كليًا أو جزئيًا أو غير مغطى أصلا.

فالاعتماد المغطى :

هو الذي يقوم طالب فتح الاعتماد بتغطية مبلغه بالكامل لحساب مصرف، ويتم الدفع منه لحساب المستفيد عند تقديم المستندات اللازمة المستوفية للشروط المتفق عليها.

والاعتماد المغطى جزئيًا :

هو الذي يقوم فيه المصرف بدفع جزء من ثمن البضاعة من ماله الخاص.

وقد يكون الاعتماد غير مغطى بالكلية، وهي اعتمادات تكون مفتوحة إما بموجب تسهيلات مصرفية، وإما بموجب تسهيلات للموردين، وفي هذه الحالة يقوم المصرف بسداد جميع المبالغ التي يطلبها المستفيد طبقًا للمستندات المقدمة له والمستوفية للشروط، ولا يقوم المصرف بضمان عميله في مثل هذه الحالة إلا إذا كان على ثقة من طالب فتح الاعتماد ومعروف لدى المصرف أنه مليء، وله معاملات جارية أو حساب في هذا المصرف.

---

١) انظر إدارة الأعمال المصرفية د. زياد رمضان ص ١٥٤، والمصارف د. غريب الجمال ص١٠١.

صور من الاعتماد المستندي :

يتخذ الاعتماد المستندي صورًا مختلفة نتيجة لاختلاف صفاته أو الغرض منه وسنذكر أهمها بإيجاز:

١ – الاعتماد المستندي القطعي :

وهو الذي لا يجوز للمصرف الرجوع فيه أو إلغاؤه، أو التغيير فيه، ولو كان هذا التعديل بسيطًا أو بأمر من الآمر.

ولا بد أن يذكر في الاعتماد القطعي أنه غير قابل للإلغاء، وإذا لم ينص على ذلك صراحة فإن بعض العلماء يقول إنه قابل للإلغاء.

٢ – الاعتماد المستندي القابل للإلغاء (البسيط) :

هو على العكس تمامًا من النوع الأول، فيجوز للمصرف أن يرجع فيه دون مسئولية عليه قبل الآمر أو المستفيد، وربما يلجأ المصرف لذلك بسبب عدم ثقته في عميلة الآمر، ولذلك احتفظ لنفسه بحق الرجوع في أي وقت، ولا يلزمه أن يخطر بذلك الآمر ولو سبق أن أخطره بفتحه – وإذا طلب العميل إنهاء اعتماده وجب سحبه فورًا؛ لأنه وكيل عنه، ولم يلتزم أمام الغير بشيء وهذا يعتبر من أرخص الاعتمادات حيث إن المصارف لا تحتسب عليه عمولة كبيرة، وتعامل التجار به قليل؛ لأنه لا يعطي الضمان الكامل للمصدر.

٣ – الاعتماد المستندي المؤيد :

هو عبارة عن اعتماد مستندي غير قابل للإلغاء، ويقوم المصرف فاتح الاعتماد بطلب المصرف المبلغ تأييد هذا الاعتماد، وهو يمثل ضمانًا من المصرف الذي قام بتبليغه إلى المستفيد، وعليه أن يدفع قيمة المستندات المقدمة إليه والمطابقة لشروط الاعتماد دون حق الرجوع على المستفيد بالمبلغ، حتى ولو أن المصرف فاتح الاعتماد توقف عن دفع قيمة هذه المستندات.

وهذا النوع من الاعتمادات يفضله المصدرون؛ لأنه يعطيهم ضمانًا أكثر من غيره من الاعتمادات الأخرى.

٤ – الاعتماد المستندي غير المؤيد :

وهذا الاعتماد عادي، ويكون دور المصرف المبلغ في بلد المصدر مجرد القيام بوظيفة الوسيط في تنفيذ الاعتماد، ويتقاضى عمولة على هذه الوساطة، ولا إلزام عليه إذا أخل أحد الطرفين بأي من الشروط الواردة في الاعتماد.

٥ – الاعتماد المستندي القابل للتحويل :

وهو الذي يمكن تحويله من مستفيد إلى آخر، وهذا النوع من الاعتمادات المستندية يستخدمه بعض المستوردين الذين يلجؤون لشراء بضائع كثيرة قد لا تكون موجودة لدى تاجر واحد وهذا النوع يعطي نوعًا من المرونة للتجارة الدولية.

٦ – الاعتماد الدوّار :

وهو الذي يتجدد تلقائيًا بنفس الشروط، ولنفس المدة الزمنية أو أكثر حسب الشروط.

٧ – الاعتماد المستندي بالاطلاع :

وهذا النوع يعطي المستفيد الحصول على مستحقاته مقابل تسليمه المستندات للمصرف المبلغ (المراسل) للاطلاع عليها، فإذا طابقت الشروط أو المواصفات المتفق عليها، دفع له المستحقات.

٨ – الاعتماد المستندي بالقبول :

وفي هذا الاعتماد يكون تسليم استحقاق المستفيد بعد فترة معينة من تسليمه للمستندات، فعندما يقوم المصرف المراسل بإبلاغ المستفيد بنص الاعتماد، وبتعهد المصرف بقبول الكمبيالة التي يسحبها عليه المستفيد في وقت تسليم المستفيد للمستندات المطلوبة على أن يكون استحقاق هذه الكمبيالة بعد فترة معينة.

٩ – الاعتماد المستندي المقدّم :

وفي هذا النوع يأخذ المستفيد مبلغًا مقدّمًا في الوقت الذي يتم إبلاغه بهذا النوع من الاعتماد.

وهذا النوع من الاعتماد يستخدم عادة لإثبات جدية المستورد على إتمام الصفقة، وخاصة في بعض الأعمال الكبيرة التي تحتاج إلى وقت وإلى تكاليف [١] .

١٠ – الاعتماد المستندي المضمون :

وهذا الاعتماد فيه ضمان لحق المصرف لأن المستندات تكون صادرة باسم المصرف المنشئ لهذا الاعتماد، فيكون المصرف قد ضمن حقه حيث إنه يمكنه بيع البضاعة لصالحه، إذا لم يقم الآمر بالوفاء بالتزاماته تجاه المصرف [٢] .

١١ – الاعتماد المستندي المحلي :

وهو عبارة عن اعتماد بين تاجرين يزاولان نشاطهما في دولة واحدة، ولكن تختلف المدن، وهو لا يختلف عن غيره من الاعتمادات، إلا أنه لا يحتاج إلى تأييد من قبل المصرف المبلغ؛ لأن كلا المتعاملين يخضعان لنظام تجاري واحد [٣] .

محتويات خطاب الاعتماد :

أهم محتويات الخطاب المستندي تتمثل فيما يلي:

١ – شروط المشتري والمستندات المطلوبة:

(أ) فاتورة تجارية باسم المستفيد تبين نوع البضاعة ومواصفاتها وقيمتها.

(ب) وثيقة الشحن، وهي أهم المستندات لأنها وسيلة لإثبات ملكية البضاعة.

(ج –) الشهادات الخاصة بالبضاعة، مثل شهادة منشأها وزنها وتدقيقها وفحصها.

---

١) انظر دائرة البحوث، غرفة تجارة وصناعة الرياض عدد٢٣٤ رجب ١٤٠١ ص٢٩، ٣٠.

٢) انظر الاعتماد المستندي د / إسماعيل علم الدين ص ٥٤.

٣) المرجع السابق.

٢ – نوع الاعتماد.

٣ – مدة سريان الاعتماد، ومواعيد تقديم مستندات الشحن.

٤ – بيان فوائد عمولة المصرف المبلغ (المراسل) وعلى من تكون ؟

٥ – المبلغ وهو القيمة المفتوح بها الاعتماد.

٦ – توقيع المتعامل على هذا الخطاب ليكون ملتزمًا بما فيه [1] .

دور الكمبيالة في الاعتماد المستندي

الكمبيالة :

" ورقة تجارية تتضمن أمرًا صادرًا من شخص يسمى الساحب إلى شخص آخر يسمى المسحوب عليه، بأن يدفع لأمر شخص ثالث وهو المستفيد مبلغًا معينًا من النقود بمجرد الاطلاع بعد أجل معين أو قابل للتعيين " [2] .

ومن التعريف السابق تظهر أهمية الكمبيالة في المعاملات الخارجية؛ لأنها ورقة تجارية قابلة للتداول، ومن مميزاتها أنها سهلة التحويل فورًا إلى نقود، وذلك بخصمها لدى المصارف، أو باستعمالها في تسوية الديون، وذلك فيما إذا كانت غير مؤجلة أي تصرف بمجرد الاطلاع، أما إذا كانت بعد أيام معينة من الإطلاع، أو بعد أيام من تاريخ الكمبيالة، أو أي تاريخ يتم تعيينه فإنها لا تصرف إلا في موعدها المحدد.

الأطراف المتعاملة فيها:

١ – الساحب (الآمِر).

٢ – المسحوب عليه (المصرف الدافع).

٣ – المستفيد (المدفوع له) أي الذي يدفع له المصرف قيمة الكمبيالة، وفي الاعتماد

---

١) انظر إدارة الأعمال المصرفية د. زياد رمضان ص ١٥٤.

٢) الوجيز في النظام التجاري السعودي ٤١/١ عام ١٩٧٤م.

المستندي يكون المدفوع له هو المصدر (البائع) المستفيد من الكمبيالة، ومن الاعتماد المستندي.

ومما سبق يتضح لنا الدور المهم الذي تؤديه الكمبيالة في الاعتماد المستندي خاصة إذا كان الدفع مؤجلا فإن على المستفيد (البائع) أن يقدم الكمبيالة المسحوبة على المصرف فاتح الاعتماد، وبهذا يضمن البائع حقه فيما لو انتهت مدة سريان الاعتماد قبل موعد دفعها، فالكمبيالة لها وجه شبه بالرهن الحيازي لصالح البائع، فإذا ما جاء موعد صرفها وتأكد المصرف من صحتها ومطابقتها لشروط الاعتماد قبلها ودفع لصاحبها أو من كان مفوضًا باستلامها.

التكييف الفقهي للاعتماد المستندي

قلنا فيما سبق أن الاعتماد المستندي قد يكون مغطى كليًا أو جزئيًا أو غير مغطى، ويجب أن نفرق عند التكييف الفقهي بين المغطى بالكلية وغير المغطى كليًا أو جزئيًا.

ففي حالة الاعتماد المستندي المغطى جزئيًا أو غير المغطى بالكلية، يأخذ المصرف فائدة على المبلغ غير المغطى من قيمة البضاعة التي دفعها المصرف، على أساس أن هذا المبلغ يعتبر قرضًا من الصرف يتقاضى عليه فائدة يحددها الزمن الذي يمضي بين دفع ذلك المبلغ، وتسديد المشتري للمصرف قيمة البضاعة، وهذه فائدة ربوية؛ لأن كل قرض جر نفعًا فهو ربا.

جاء في المغني لابن قدامة " كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف، قال ابن المنذر أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا " [1] .

وأما الاعتماد المستندي المغطى فقد اختلف العلماء في تكييفه.

١ - فمنهم من يرى أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الوكالة فقط، ففتح

---

١) ٤٣٦/٦ تحقيق د / عبد اللّه التركي د. عبد الفتاح الحلو، وانظر المهذب للشيرازي ٣١١/١ وروضة الطالبين للنووي ٣٤/٤ الكافي لابن عبد اللّه ٧٢٨/٢ مجمع الأنهر ٨٤/٢.

الاعتماد بمثابة توكيل صادر من المشتري للمصرف بفتح الاعتماد المذكور وتنفيذه عن طريق قبول السند المسحوب عليه ووفائه، ويلتزم الموكل بأن يدفع للوكيل جميع ما أنفقه في تنفيذ عقد الوكالة.

ولكن يلاحظ على هذا التخريج أن هناك خلافًا بينه وبين الوكالة من ثلاثة وجوه:

الأول : أن المصرف بفتحه لبعض أنواع الاعتماد (الاعتماد المستندي المؤيد) يعتبر مدينًا أصليًا، وتبرأ ذمة المشتري (المستورد) تجاه البائع (المصدر)، والوكالة ليست كذلك إذ لا يعدو الأمر فيها التوكيل بالأداء، وأما المال فإنه يثبت في ذمة الموكل أصلا. جاء في شرح منتهى الإرادات " وإن اشترى وكيل بثمن في ذمته ثبت في ذمة الموكل أصلا، وفي ذمة الوكيل تبعًا وللبائع مطالبة من شاء منهما " [1] .

الثاني : أن الوكالة من العقود التي تستند إلى الاعتبار الشخصي التي تنتهي بطروء ما يؤثر على أهلية الموكل كموته أو إفلاسه أو فسقه أو غير ذلك، بخلاف الاعتماد المستندي، فإنه لا يتأثر بالأسباب المسقطة للوكالة.

جاء في المهذب " وإن وكل رجلا في أمر، ثم خرج عن أن يكون من أهل التصرف في ذلك الأمر بالموت أو الجنون أو الإغماء أو الحجر أو الفسق بطلت وكالته " [2] .

الثالث : أن الوكيل في عقد الوكالة له فسخ العقد ولو لم يرض الموكل بخلاف المصرف إذا وافق على فتح الاعتماد المستندي، فإنه لا يستطيع أن يفسخه إلا بعد الوفاء بالشروط الواردة فيه وإلا تحمل المسئولية.

جاء في بداية المجتهد " للوكيل أن يدع الوكالة متى شاء عند الجميع لكنْ أبو حنيفة يشترط حضور الموكل " [3] وجاء في المهذب " يجوز للموكل أن يعزل الوكيل إذا شاء ويجوز للوكيل أن يعزل نفسه إذا شاء " [4] .

---

١) ٣٩٠/٢ وانظر المهذب للشيرازي ٣٦٠/١ بدائع الصنائع ٣٤/٦، ٣٥ مجمع الأنهر ٢٢٤/٢.

٢) ٣٦٤/١ وانظر الكافي لابن قدامة ٢٥١/٢، ومجمع الأنهر ٢٤٧/٢.

والبدائع للكاساني ٣٨/٦.

٣) ٢٠٩/١.

٤) ٣٦٣/١ وجاء في مواهب الجليل للخطاب ١٨٨/٥ "للموكل عزل وكيله وللوكيل عزل نفسه متى شاء أحدهما اتفاقًا إلا في وكالة الخصام فليس لأحدهما بعد ذلك إن انتشب الخصام.

وانظر الكافي لابن قدامة ٢٥٠/٢.

٢ – ومن العلماء من يرى أن الاعتماد المستندي باعتباره أداة في تنفيذ الوفاء يقوم على أساس ثلاثة عقود مجتمعة، وهي الوكالة والحوالة والضمان، فالاعتماد يأخذ من كل عقد بطرف، فهو يقوم على أساس الوكالة؛ لأن المصرف ينوب عن العميل "فاتح الاعتماد" في فحص المستندات ودفع الثمن، والخطاب الذي يوجهه العميل إلى المصرف فاتح الاعتماد ما هو إلا توكيل بدفع قيمة الاعتماد متى تحققت شروطه.

ويقوم على أساس الحوالة؛ لأن المصدر "البائع" والمستورد "المشتري" يطمئنان للذمة المالية للمصرف فيحيل المستورد المصدر على المصرف وبقبول المصدر ينتقل الثمن من ذمة المستورد إلى ذمة المصرف [١] .

ويقوم على أساس الضمان؛ لأن المصرف يضمن كلا الطرفين فهو يضمن المستورد بتسديد الثمن، والمصدر بحسن تنفيذه للشروط.

وقد سبقت مناقشة أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الوكالة.

وأما الحوالة فإن المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والصحيح من مذهب الحنابلة يشترطون في الحوالة أن يكون المحال عليه مدينًا للمحيل، ولا يتحقق هذا الشرط في صورة الاعتماد المستندي، أما عن مذهب المالكية فقد جاء في مختصر خليل في معرض كلامه عن شروط الحوالة قوله: "وثبوت دين لازم فإن أعلمه بعدمه وشرط البراءة صح... " وقد فسره الخرشي بأن المراد به ثبوت دين للمحيل في ذمة المحال عليه، فإن لم يكن هناك دين للمحيل على المحال عليه فالمسألة من باب الحمالة "الضمان" لا من باب "الحوالة"، ونص بأن هذا مذهب الجمهور [٢] وبالنسبة لمذهب الشافعية جاء في المهذب " ولا تجوز الحوالة إلا على من له عليه دين " [٣] .

وأما الحنابلة فإنهم يشترطون كون المحال عليه مدينًا للمحيل، وإن لم يصرحوا بذلك، لأنهم يشترطون كون الحوالة على دين مستقر، فإذا كان الدين غير مستقر

١) انظر المصارف الإسلامية نصر الدين فضل المولى محمد ص ١٧٥.

٢) انظر الخرشي على مختصر خليل ١٧/٦، ومواهب الجليل ٩١/٥.

٣) ٣٤٥/١ وانظر الأنوار لأعمال الأبرار ٤٥٩/١، ومغني المحتاج ١٩٤/٢، ونهاية المحتاج ٤٢٣/٤.

فلا تصح الحوالة فمن باب أوْلى إذا كان المحال عليه غير مدين للمحيل فإن الحوالة لا تصح" [1] .

لكن قد يقال إن بعض الفقهاء لا يرون اشتراط كون المحال عليه مدينًا للمحيل فعند علماء المذهب الحنفي، وبعض علماء المالكية ووجه عند الشافعية ما يدل على عدم اشتراطه، جاء في البدائع " وأما وجوب الدين على المحال عليه للمحيل قبل الحوالة فليس بشرط لصحة الحوالة حتى تصح الحوالة، وسواء كان للمحيل على المحال عليه دين أم لم يكن، وسواء كانت الحوالة مطلقة أم مقيدة " [2] .

وجاء في شرح الخرشي لمختصر خليل " إذا علم المحيل إنه لا دين له على المحال عليه وشرط المحيل براءته من دين المحال ورضي بذلك صح الإبراء ولزم، ولا رجوع للمحال على المحيل عند ابن القاسم " [3] .

وأما بالنسبة للشافعية فهم لا يشترطون هذا الشرط في أحد الوجهين عندهم. جاء في المهذب " ولا تجوز الحوالة إلا على من له عليه دين... فإذا أحال على من لا دين له عليه كان بيع معدوم فلم تصح، ومن أصحابنا من قال تصح إذا رضي المحال عليه " [4] .

وأما أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الضمان فيمكن أن يناقش بأن الضمان لا يعفي من مطالبة الأصيل بالحق الذي له عليه عند الحنفية والشافعية والحنابلة، وأما المالكية فيرون بأن مطالبة الكفيل لا تجوز إلا إذا تعذرت مطالبة الأصيل، وذلك على خلاف الحال في بعض الاعتماد المستندي التي تجعل المصرف أصيلا في ضمان المال.

أما بالنسبة لمذهب الحنفية فقد جاء في شرح فتح القدير " المكفول له بالخير إن شاء

---

١) انظر المغني لابن قدامة ٥٧٧/٤ (الناشر مكتبة الرياض الحديثة) والعدة شرح العمدة ٣٤٥، والكافي لابن قدامة ٢١٨/٢.

٢) ١٦/٦.

٣) ١٧/٦، وانظر مواهب الجليل للحطاب ٩١/٥.

٤) ٣٤٥/١ وانظر الوجيز للغزالي ١٠٩/١، ومنهاج الطالبين للنووي ص٥٤.

طالب الذي عليه الدين، وإن شاء طالب الكفيل وهو قول أكثر أهل العلم، وله مطالبتهما جميعًا لأن الكفالة ضم ذمة إلى ذمة وذلك يسوغ مطالبتهما أو مطالبة أيهما شاء " [١] .

وعن مذهب الشافعية جاء في مغني المحتاج " وللمستحق مطالبة الضامن والأصيل بالدين اجتماعًا وانفرادًا " [٢] .

وعن مذهب الحنابلة جاء في شرح منتهى الإرادات " ولرب الحق مطالبة أيهما شاء، أي الضامن والمضمون عنه، لثبوت الحق في ذمتهما وله مطالبتهما معًا " [٣] .

وعن مذهب المالكية جاء في التاج والإكليل " للكفيل إجبار الأصيل على تخليصه إذا طولب، وليس له ذلك قبل أن يطالب " [٤] .

٣ – ومن العلماء من يرى أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس نظرية الاشتراط لمصلحة الغير، وهذه النظرية تقرر نشوء حق مباشر للمستفيد، وهو البائع تجاه المتعهد وهو المصرف اعتبارًا من تاريخ العقد الذي أجراه – هذا الأخير – مع المشترط وهو المشتري.

ولكن يلاحظ على هذا الرأي أن الاشتراط لمصلحة الغير في الفقه الإسلامي لا يكون مستقلا عن علاقته بالمشترط، بخلاف المصرف في الاعتماد القطعي، فإنه يتعهد بالتزام جديد ومستقل عن التزامه قبل المشتري والاشتراط لمصلحة الغير لم يرد بهذا اللفظ في كتب الفقه، وإنما يستعمل الفقهاء بدلا من ذلك "اشتراط نفع لأجنبي عن العقد ويرد إما كشرط مقترن بالعقد يقصد منه نفع لأجنبي عن ذلك العقد، وهذا هو ما يعرف بالشرط المقارن، وإما أن يرد بشكل آخر وهو أن يكون العقد مبرمًا ابتداء لمصلحة الغير أي من عقود الاشتراط لمصلحة الغير المحضة.

وسنعرض لآراء الفقهاء في حكم الاشتراط لمصلحة الغير بشيء من الإيجاز.

---

١) ٢٩٩/٦ وانظر بدائع الصنائع ٣٤/٦.

٢) ٢٠٨/٢.

٣) ٢٤٦/٢.

٤) ١٠٥/٥ (مطبوع بهامش مواهب الجليل).

فالحنفية لا يجيزون الاشتراط لمصلحة الغير « لِنَهْيِهِ – ﷺ – عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ » [1] وقالوا إن علته الإفضاء إلى المنازعة إلا إذا تعارف الناس عليه. جاء في المبسوط " وإن كان شرطًا لا يقتضيه العقد وليس فيه عرف ظاهر، فإن كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين فالبيع فاسد؛ لأن الشرط باطل في نفسه... وإن لم يكن فيه منفعة لأحد فالشرط باطل والعقد صحيح " [2] .

وكذلك الشافعية لا يجيزون أن يجتمع بيع وشرط إذا كان الشرط لا يقتضيه العقد، حتى لو كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين... جاء في المهذب " إن شرط ما سوى ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع دارًا بشرط أن يسكنها مدة أو ثوبًا بشرط أن يخيطه له... بطل البيع لما روي « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – نَهَى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ » [3] وفي مذهب المالكية الأصل في الشرط أن يكون صحيحًا ويصح معه العقد وقد يقع الشرط فاسدًا على سبيل الاستثناء، ولا يكون الشرط فاسدًا عندهم إلا في حالتين:

(أ) – إذا كان ينافي مقتضى العقد وذلك كما لو باعه سيارة وشرط ألا ينتفع بها.

(ب) – إذا كان الشرط يخل بالثمن وذلك كبيع وسلف أي بيع يتضمن قرضًا.

والشرط بصفة عامة تارة يبطل وتارة يصح الشرط والعقد وفي حالة ثالثة يبطل الشرط ويبقى العقد.

جاء في بداية المجتهد " أما مالك فالشروط عنده تنقسم ثلاثة أقسام شروط تبطل هي والبيع معًا وشروط تجوز هي والبيع معًا وشروط تبطل ويثبت البيع " [4] .

فمثال الشروط التي تبطل هي والبيع معًا ما لو اشترط شرطًا ينافي مقتضى العقد

---

١) عزاه للطبراني في الأوسط الهيثمي في مجمعه الزوائد ٨٥/٤، كتاب البيوع، والخطابي في معالم السنن المطبوع مع سنن أبي داود ٧٧٤/٣، وانظر تلخيص الحبير ١٢/٣، باب البيوع المنهي عنها وهو حديث ضعيف ذكر ذلك ابن القطان – انظر نصب الراية ١٨/٤.

٢) ١٣/٥ وانظر بدائع الصنائع ١٦٩/٥، ١٧٠.

٣) ٢٧٥/١.

٤) ١٣٣/٢ وانظر مواهب الجليل ٣٧٣/٤، والخرشي على خليل ٨٠/٥، ٨١، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٦٥/٣، ٦٧.

كما سبق، ومثال ما يجوز مع البيع ما لو اشترطت الزوجة ألا يتزوج عليها أو ألاَّ ينقلها من بلدها، ومثال ما يبطل فيه الشرط ويصح العقد، ما لو باع إنسانًا رقيقًا وشرط أن عتق أن له ولاءه دون المشتري [1] .

وفي المذهب الحنبلي الأصل حرية العقد والشرط ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وبطلانه، وهم ينفردون بعد الأخذ بحديث النهي عن بيع وشرط. يقول ابن قدامة في المغني " لم يصح أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط إنما الصحيح « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – نَهَى عَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ » [2] كذا ذكر الترمذي وهذا دال بمفهومه على جواز الشرط الواحد، قال أحمد: إنما النهي عن شرطين في بيع أما الشرط الواحد فلا بأس به " [3] .

ويقول ابن تيمية: " أن الأصل في الشرط الصحة واللزوم إلاَّ ما دل الدليل على خلافه... فإذا كان المشروط مخالفًا لكتاب اللّٰه وشرطه كان الشرط باطلا، وأما إذا كان نفس الشرط والمشروط لم ينص اللّٰه على حله بل سكت عنه، فليس هو مناقضًا لكتاب اللّٰه وشرطه [4] ومع أن الحنابلة توسعوا في ذلك إلا أنهم لا يجيزون الاشتراط لمصلحة الأجنبي بصفة عامة وإن كانوا أجازوا صورًا قليل من ذلك لأسباب خاصة، فقد أجازوا إجازة الظئر [5] والبيع بشرط العتق [6] إذ أن النفع للرقيق الذي سيعتق، وهو لم يكن طرفًا في العقد، ومما سبق يظهر أنه لا يجوز الاشتراط لمصلحة الغير، إلا عند شيخ الإسلام ابن تيمية.

والذي يظهر مما سبق أن الاعتماد المستندي عقد خاص نشأ لخدمة التجارة وهو

---

١) انظر المراجع السابقة.

٢) الحديث حسن رواه الإمام أحمد في المسند ١٧٤/٢، ٢٠٥، وأبو داود في سننه ٧٧٥/٣ رقم الحديث ٣٥٠٤، والترمذي ٢٣٢/١، وقال حديث حسن صحيح، والنسائي ٢٢٥/٢، والدارمي ٢٢٥/٢، من طرق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا.

٣) المغني ١٦٦/٦ (تحقيق د / عبد اللّٰه التركي، ود / عبد الفتاح الحلو).

٤) مجموع الفتاوى ٣٤٦/٢٩.

٥) الكافي لابن قدامة ٣١٢/٢.

٦) المرجع السابق ٣٧/٢.

ليس بغريب عن الفقه الإسلامي، وأقرب تكييف للاعتماد المستندي المغطى بالكلية هو عقد الوكالة حيث إن المستورد قد وكل المصرف بأن يقوم مقامه في كل الإجراءات المتخذة في سبيل إتمام عملية الاعتماد المستندي، كما أن فيه من معنى الضمان ذلك أن المصرف قد ضمن للمستفيد – وهو البائع – حقه إذا وفى بشروط الاعتماد، وضمن للمشتري ما دفعه من الثمن حتى يتسلم البضاعة المطلوبة.

فإذا اعتبرنا ما أخذه المصرف على الاعتماد المستندي من العمولة من قبيل الوكالة فإن ذلك جائز؛ لأن أخذ الأجرة على الوكالة جائز. جاء في الكافي لابن قدامة: " ويجوز التوكيل بجعل؛ لأنه تصرف لغيره لا يلزمه فجاز أخذ العوض عنه كرد الآبق " [1] .

والتكييف للاعتماد المستندي على أساس الوكالة – كما سبق – يفتح المجال للقول بجواز أخذ العمولة عليه، وذلك على عكس ما لو اعتبرنا الاعتماد المستندي كفالة بمعنى الضمان حيث لا يجوز أخذ الأجرة على الضمان نفسه.

والقول بجواز أخذ العمولة على الاعتماد المستندي المغطى بالكلية أوْلى ذلك أنه يعتبر أجرة على ما قام به المصرف من خدمات من اتصال بالمصدر (البائع) ومطالبته بمستندات الشحن، والتأكد من مطابقة البضاعة للمواصفات والشروط ونحو ذلك من الخدمات العملية، وهذه الأمور جائزة شرعًا.

أما ما يأخذ على الاعتمادات المستندية غير المغطاة فقد سبق بيان أنها محرمة، إذ أنها تشتمل على قرض يأخذ عليه المصرف فائدة وذلك ربا جاءت الشريعة بتحريمه.

---

١) ٢٥٢/٢، وانظر قوانين الأحكام الشرعية ص ٣٤٥، ومغني المحتاج للشربيني ٢٣٠/٢.

خطاب الضمان :

هو تعهد نهائي يصدر من المصرف بناء على طلب عميله بدفع مبلغ نقدي معين، أو قابل للتعيين بمجرد أن يطلب المستفيد ذلك خلال مدة محددة، ودون توقف على شرط آخر.

ويعتبر خطاب الضمان كما هو واضح من تعريفه صورة من صور الضمان المصرفي، وفي هذه الحالة تطبق عليه قواعد القانون المصرفي.

وفي المملكة العربية السعودية لخطابات الضمان أهمية كبيرة، فهو يطلب من المقاولين والشركات ضمانًا لحسن التنفيذ لتلك الأعمال المتفق عليها، فهو يعتبر بديلا للتأمين النقدي وأفضل، إذ أن التأمين النقدي إذا قدمه المقاول مثلا فيه تجميد لمبلغ ضخم مدة طويلة، وهو في حاجة إليه لتنفيذ المشروع، لذلك كان تقديم خطاب الضمان أفضل، وإذا ما أخل المقاول بالتزامه رجع صاحب المشروع على المصرف.

ولا يقتصر تقديم خطاب الضمان على هذه الحالة، بل هناك حالات كثيرة أخرى منها مثلا حالة التقدم لمناقصة أو مزايدة حكومية إذ تشترط لائحة المناقصات والمزايدات على المتقدمين إليها أن يقدموا ضمانًا نقديًا بنسبة معينة من قيمة الصفقة، ترد بعد فتح المظاريف إلى الأشخاص الذين لا يرسوا عليهم العطاء، في حين يطلب ممن رسا عليه العطا تقديم ضمان نقدي إضافي يجوز أن يقدم بدلا منه كفالة مصرفية" [(١)].

أركان خطاب الضمان :

من خلال التعريف السابق لخطاب الضمان يمكن أن نقول أن أركان خطاب الضمان تنحصر فيما يلي:

١ – الضامن: وهو المصرف الذي يصدر خطاب الضمان.

٢ – المضمون: وهو العميل الذي صدر الخطاب لحسابه.

١) انظر عمليات البنوك من الوجهة القانونية د / علي جمال الدين ص٧٨، والقانون المدني المصري مادة ٧٧٢.

٣ – المبلغ وهو المال الذي صدر به الخطاب، والذي يلتزم المصرف في حدوده بكفالة عميله.

٤ – المستفيد وهو الجهة المستفيدة من الخطاب.

٥ – الغرض الذي من أجله صدر الخطاب.

٦ – تاريخ سريان الخطاب وهو التاريخ الذي في خلاله يكون المصرف ملتزمًا بما جاء في الخطاب [١] .

أنواع خطاب الضمان

لخطاب الضمان أنواع عدة تختلف باختلاف الغرض الذي من أجله تصدر، وأهم هذه الأنواع:

١ – خطاب الضمان الابتدائي :

إذا كان لدى الوزارة أو المصلحة الحكومية أو الشركة أو المؤسسة الخاصة مشروعات إنشائية، فإنها تعلن عنها في وسائل الإعلام ثم يتقدم عدد من المناقصين، ولكي يطمئن مقدم المشروع إلى جدية المناقص يطلب منه تأمينًا نقديًا أو خطاب ضمان يتراوح بين ١% و٢% من قيمة العرض، وذلك وفقًا لما تحدده الشروط والمواصفات وقد ورد في اللائحة التنفيذية لنظام مشتريات الحكومة [٢] رقم ١٧/٢١٣١ تاريخ ١٣٩٧/٥/٥هـــأنه لا بد أن تتوفر الشروط التالية في خطاب الضمان المقدم:

١ – أن يكون خطاب الضمان صادرًا من أحد المصارف المحلية أو الخارجية المرخص لها والمعتمدة.

٢ – ألا يقترن بشرط أو قيد.

٣ – أن يتضمن تعهد المصرف بأن يدفع لصاحب المناقصة المستفيدة من الضمان

١) انظر إدارة الأعمال المصرفية د. زياد رمضان ص١٤٨، والمصاريف الإسلامية نصر الدين فضل المولى محمد ص١٨٥.

٢) انظر المادة ٩ من اللائحة التنفيذية.

مبلغًا يساوي التأمين المؤقت عند أول طلب منها، ورغم كل معارضة في ذلك من جانب مقدم الطلب.

٤ – أن يكون الضمان ساريًا حتى التاريخ المحدد للبت في العطاءات.

٥ – إذا كان خطاب الضمان من فرع بنك فيجب أن يعتمد من قبل المركز الرئيسي.

وسمي هذا الضمان ابتدائيًا؛ لأنه يعتبر ضمانًا مبدئيًا يقم عند توقيع العقد وينتهي مفعوله في إحدى حالتين:

١ – حالة رسو العطا على أحد المقاولين.

٢ – عندما يرسو العطاء على مقدم الضمان، ويقوم بتوقيع العقد [1] .

٢ – خطاب الضمان النهائي أو لحسن التنفيذ :

ويقدم هذا النوع من الخطابات بعد أن يتم اختيار أفضل المناقصين، وأقلهم تكلفة للقيام بتنفيذ المشروع أو العملية وذلك كتأمين نهائي لضمان تنفيذ العقد المبرم، وتصدر المصارف هذا النوع بما يعادل ٥% من قيمة العقد، أما إذا كان الضمان تعهدًا من إحدى شركات التأمين فيجب ألا تقل قيمته عن ٢٥% من قيمة العقد، ويحل خطاب الضمان النهائي محل خطاب الضمان الابتدائي، الذي أصبح لاغيًا بمجرد تقدم صاحب العرض المقبول الخطاب الضمان النهائي [2] .

والفائدة من هذا الخطاب هو ضمان حسن تنفيذ ما تعهد به المناقص بحيث لو حصل منه تقصير أو إخلال يكون للجهة المسئولة عن ذلك مصادرته.

٣ – خطاب ضمان الدفعات المقدمة :

يحدث في بعض الحالات أن يشترط مقدمو العطاءات في عروضهم أن تقدم الجهة الحكومية صاحبة العطاء نسبة من قيمة العقد مقدمًا، وذلك من أجل الاستعانة بها في تمويل المشروع وخطاب الضمان الذي يصدر لكفالة مقدم العطاء يسمى خطاب

---

١) انظر إدارة الأعمال المصرفية ص١٤٩.

٢) المادة ٧ من نظام تأمين مشتريات الحكومة السعودية.

ضمان الدفعات المقدمة، وقد جاء في نظام مشتريات الحكومة السعودية [1] " يجوز للجهات الحكومية أن تدفع للمتعاقد معها دفعة مقدمة في حدود ٢٠% عند التوقيع على العقد، مقابل خطاب ضمان مساوٍ لهذه القيمة، وتحسم هذه الدفعة على أقساط طبقًا للمستخلصات ".

٤ – خطاب ضمان الصيانة :

وهذا النوع يعتبر داخلا في النوع الثاني وهو يطلب ممن رست عليه عقود الصيانة، ويكون الغرض منه كفالة حسن تنفيذ عقد الصيانة، ولا يختلف عما سبق إلا أنه يجوز تخفيض قيمته طبقًا لما ورد في المادة ٧ / ج من نظام مشتريات الحكومة.

الفرق بين خطاب الضمان وخطاب الاعتماد المستندي: هناك فرق بين خطاب الضمان وخطاب الاعتماد المستندي لأن المصرف في حالة خطاب الضمان يتعهد بلا قيد ولا شرط فكأن الخطاب في الحقيقة أداة وفاء، بخلاف الاعتماد المستندي فالمصرف فيه لا يدفع إلا إذا نفذ المستفيد الشروط المذكورة عند فتح الاعتماد [2] .

التكييف الفقهي لخطاب الضمان

اختلف الباحثون في تكييف خطاب الضمان إلى ثلاثة آراء.

الرأي الأول :

أن خطاب الضمان يقوم على أساس الجعالة وتوضيح ذلك أنه كما يمكن أن يتعهد طرف ثالث للدائن بوفاء المدين لدينه، كذلك يمكن أن يتعهد هذا الطرف الثالث لصاحب الحق بوفاء المشروط عليه بشرطه، وفي هذه الحالة يكون المشروط عليه ضامنًا لما يخسره المصرف نتيجة لتعهده، فيحق للمصرف أن يطالبه بقيمة ما دفعه إلى

١) المادة ٨ / أ.

٢) عمليات البنوك د. علي جمال الدين عوض ص٩٠.

صاحب الحق لدى الجهة التي وجه خطاب الضمان لفائدتها، ومن ثَمَّ يجوز للمصرف أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان، لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات المشروط عليه، وهو من قبيل تمكين الغير من وفاء دين المدين، وبذلك يكون عملا مقبولا يمكن فرض جعالة عليه [1] فكأن صاحب الحق قال: أي مصرف تعهد بوفائي بشرطي فله كذا، فإذا تعهد المصرف انشغلت ذمته بالقيمة عند امتناع المشروط عليه من أداء الشرط.

ولكن يلاحظ على هذا الرأي أن صورة الجعالة غير ظاهرة في خطاب الضمان، لأن المصرف نائب شخصي آخر، والمصرف ليس له مصلحة من تقديمها إلا العمولة، كما أن الجعالة عقد جائز تنعقد على المجهول، ويجوز للعامل إذا دخل منها أن يفسخ ولا شيء له [2] بخلاف خطاب الضمان.

الرأي الثاني :

أن خطاب الضمان يقوم على أساس الوكالة بأجر، ذلك أن العلاقة بين المصرف والعميل طالب خطاب الضمان تبدأ عندما يتقدم العميل إلى المصرف طالبًا إصدار خطاب الضمان بالشروط التي يحددها، فهو بمثابة توكيل من العميل للمصرف، وفي هذه الحالة يستحق المصرف الأجر على قيامه بما وكل به، وأخذ الأجرة على الوكالة جائز شرعًا [3] .

الرأي الثالث :

يقوم على أساس التفريق بين خطاب الضمان المغطى وغير المغطى، فالمغطى يعتبر المصرف فيه وكيلا وكفيلا، أما غير المغطى فيعتبر من باب الكفالة بالنسبة لعلاقة المصرف مع كل من العميل طالب الخطاب والمستفيد منه.

---

١) انظر المصارف والأعمال المصرفية د / غريب الجمال ص١٢٢.

٢) انظر الكافي لابن قدامة ٢/٣٣٣.

٣) انظر الشرح الكبير لابن قدامة ٣/٣٢٨.

وأخذ الأجرة على الوكالة جائز بخلاف أخذ الأجرة على الكفالة، فإن ذلك لا يجوز [1] إلا إذا اعتبرنا ما يأخذه المصرف مقابل ما يقوم به من خدمة فعلية يتكبدها في إصدار خطاب الضمان.

وأقرب الآراء في نظري لتكييف خطاب الضمان هو الرأي الثالث ذلك أن التفريق بين خطاب الضمان المغطى وغير المغطى له وجاهته، ففي حالة خطاب الضمان المغطى يكون المصرف وكيلا عن طالب فتح الاعتماد فيما أودعه للمستفيد، كما أنه من جهة أخرى كفيل لطالب فتح الاعتماد لدى المستفيد إذ أن المستفيد لا يطالب طالب فاتح الاعتماد وإنما يطالب المصرف بناء على كفالته لا بناء على وكالته.

وأما في حالة خطاب الضمان غير المغطى فليس هناك مال مودع في المصرف، وما قام به المصرف يعتبر من باب الكفالة.

هذا ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لما فيه الخير، وأن يهدينا صراطه المستقيم إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

عبد الله بن عبد الواحد الخميس

قسم الفقه

كلية الشريعة – الرياض

١) انظر مواهب الجليل ١١٢/٥.



الْكَلاَمُ عَلَى عِصِيٍّ وَمَغْزُوٍّ

تَأْلِيفُ الإِمَامِ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ
الأَنْبَارِيِّ النَّحْوِيِّ (٥١٣ - ٥٧٧ هـ) *رحمه الله*

تحقيق الدكتور

سليمان بن إبراهيم العايد

الأستاذ المشارك بكلية اللغة العربية

ورئيس قسم الدراسات العليا العربية

جامعة أم القرى بمكة المكرمة

يَطِيبُ لِي أَنْ أُقَدِّمَ لِقُرَّاءِ الْعَرَبِيَّةِ أَثَرًا جليلاً، وَعِلْقًا نَفيسًا، جَادَتْ به قَرِيحَةُ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الأَنْبَارِيِّ تَرْجَمَته، إِمَامِ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ فِي الْقَرْنِ السَّادِسِ، إِذْ وُلِدَ سَنَةَ **٥١٣ وَتُوُفِّيَ سَنَةَ ٥٧٧** [(١)] .

وَقَدْ عَرَفَهُ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ خِلاَلِ كِتَابِهِ " الإِنْصَافِ " وَمِنْ خِلاَلِ غَيْرِهِ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ طُلاَّبُهُ. وَمَنْ تَرْجَمُوهُ خَيْرًا؛ إِذْ نَعَتُوهُ بِـــ " الإِمَامِ الْقُدْوَةِ، الشَّيْخِ الصَّالِحِ الْفَاضِلِ، الْعَالِمِ، الزَّاهِدِ، قَالَ ابْنُ النَّجَّارِ: كَانَ إِمَامًا كَبِيرًا فِي النَّحْوِ، ثِقَةً، عَفِيفًا، مُنَاظِرًا،

---

١) ١ – مصادر ترجمته:
– إنباه الرواة ١٦٩/٢ – ١٧١.
– سير أعلام النبلاء ١١٣/٢١ – ١١٥.
– العبر ٢٣١/٤.
– طبقات الشافعية الكبرى ١٥٥/٧ – ١٥٦.
– وفيات الأعيان ٣٢٠/٢.
– فوات الوفيات ٥٤٧/١.
– الكامل لابن الأثير ٢١٥/١١.
– البداية لابن كثير ٣١٠/١٢.
– النجوم الزاهرة ٩٠/٦.
– بغية الوعاة ص٣٠١ – ٣٠٢.
– شذرات الذهب ٢٥٨/٤.
– وانظر ترجمته في مقدمة كتاب " نزهة الألباء " بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
– وكتاب " ابن الأنباري وجهوده في النحو "، من تأليف د. جميل علوش، وهو دراسة وافية عن ابن الأنباري وجهوده النحوية.

غَزِيرَ الْعِلْمِ، وَرِعًا، زَاهِدًا عَابِدًا تَقِيًّا، لاَ يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا، وَكَانَ خَشِنَ الْعَيْشِ، خَشْبَ الْمَأْكَلِ وَالْمَلْبَسِ، لَمْ يَتَلَبَّسْ مِنَ الدُّنْيَا بِشَيْءٍ، مَضَى عَلَى أَسَدِّ طَرِيقَةٍ [1] .

أَخَذَ الْعِلْمَ عَنْ مَشَايِخِ بَغْدَادَ آنَذَاكَ، فَقَرَأَ النَّحْوَ عَلَى النَّقِيبِ أَبِي السَّعَادَاتِ ابْنِ الشَّجَرِيِّ (**٥٤٢**) وَكَانَ يَنْتَمِي فِي النَّحْوِ إِلَيْهِ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، فَقَالَ: " أَنْحَى مَنْ رَأَيْنَا مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ، وَآخِرُ مَنْ شَاهَدْنَا مِنْ حُذَّاقِهِمْ وَأَكَابِرِهِمْ " [2] .

كَمَا قَرَأَ عَلَى أَبِي مَنْصُورٍ الْجَوَالِيقِيِّ (٥٣٩) وَحَضَرَ حَلْقَتَهُ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، فَقَالَ: " كَانَ مُنْتَفَعًا بِهِ لِدِيَانَتِهِ، وَحُسْنِ سِيرَتِهِ، وَأُخِذَ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَخْتَارُ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ مَذَاهِبَ غَرِيبَةً " [3] .

وَقَرَأَ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْمُقْرِئِ النَّحْوِيِّ (٥٤١) سَمِعَ عَلَيْهِ كِتَابَ سِيبَوَيْهِ، وَشَرْحَهُ لِأَبِي سَعِيدٍ السِّيرَافِيِّ [4] .

هَؤُلاَءِ هُمْ أَشْهَرُ شُيُوخِهِ فِي الْعَرَبِيَّةِ مِنْ نَحْوٍ وَصَرْفٍ وَلُغَةٍ، وَقَدْ كَانَ لَهُ شُيُوخٌ فِي الْعُلُومِ الأُخْرَى غَيْرُ هَؤُلاَءِ؛ إِذْ بَدَأَ طَلَبَ الْعِلْمِ فِي بَلَدِهِ " الأَنْبَارِ " فَسَمِعَ مِنْ أَبِيهِ، وَخَلِيفَةَ بْنِ مَحْفُوظٍ، ثُمَّ ارْتَحَلَ إِلَى بَغْدَادَ، فَأَخَذَ فِيهَا عَنْ كِبَارِ أَئِمَّتِهَا، وَ " تَفَقَّهَ بِالنِّظَامِيَّةِ عَلَى أَبِي مَنْصُورٍ الرَّزَّازِ وَغَيْرِهِ، وَبَرَعَ فِي مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ، وَقَرَأَ الْخِلاَفَ، وَأَعَادَ بِالنِّظَامِيَّةِ، وَوَعَظَ " [5] .

قَالَ ابْنُ الدُّبَيْثِيِّ: " دَرَّسَ بِالنِّظَامِيَّةِ النَّحْوَ، وَأَقْرَأَ النَّاسَ بِهَا مُدَّةً، ثُمَّ انْقَطَعَ فِي مَنْزِلِهِ مُشْتَغِلاً بِالْعِلْمِ وَالْعِبَادَةِ، وَأَقْرَأَ النَّاسَ الْعِلْمَ عَلَى طَرِيقَةٍ سَدِيدَةٍ، وَسِيرَةٍ جَلِيَّةٍ

---

١) سيرة أعلام النبلاء ١١٤/٢١.

٢) نزهة الألباء ٤٠٥.

٣) نزهة الألباء ٣٩٦.

٤) نزهة الألباء ٤٠٢.

٥) سير أعلام النبلاء ١١٣/٢١.

مِنَ الْوَرَعِ وَالْمُجَاهَدَةِ، وَالتَّقَلُّلِ وَالنُّسُكِ، وَتَرْكِ الدُّنْيَا، وَمُجَانَبَةِ أَهْلِهَا، وَاشْتَهَرَتْ تَصَانِيفُهُ. وَظَهَرَتْ مُؤَلَّفَاتُهُ. وَتَرَدَّدَ إِلَيْهِ الطَّلَبَةُ، وَأَخَذُوا عَنْهُ، وَاسْتَفَادُوا مِنْهُ " [1] .

وَكَانَ مِنْ هَؤُلاَءِ التَّلاَمِيذِ ابْنُ الدُّبَيْثِيِّ الَّذي قَالَ: سَمِعْتُ عَنْهُ، وَكَتَبْتُ مِنْ شِعْرِهِ، وَنِعْمَ الشَّيْخُ كَانَ " [2] .

وَأَلَّفَ فِي الْعَرَبِيَّةِ وَغَيْرِهَا كُتُبًا وَرَسَائِلَ كَثِيرَةً، مِنْهَا:

١. أَسْرَارُ الْعَرَبِيَّةِ. طَبَعَهُ الْمَجْمَعُ الْعِلْمِيُّ الْعَرَبِيُّ بِدِمَشْقَ سَنَةَ ١٣٧٧هـ بِتَحْقِيقِ الْعَلاَّمَةِ الشَّيْخِ مُحَمَّد بَهْجَة الْبَيْطَار، وَكَانَ قَدْ طُبِعَ قَبْلُ فِي لِيدن سَنَةَ ١٨٨٦م.

٢. الْإِغْرَابُ فِي جَدَلِ الْإِعْرَابِ، طُبِعَ فِي سُورِيَّةَ، بِتَحْقِيقِ الْأُسْتَاذِ سَعِيد الْأَفْغَانِيّ.

٣. الْإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلاَفِ، وَهُوَ كِتَابٌ مَشْهُورٌ، طُبِعَ عِدَّةَ طَبَعَاتٍ.

٤. الْبَيَانُ فِي غَرِيبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، طُبِعَ فِي مِصْرَ، بِتَحْقِيقِ د. طَه عَبْد الْحَمِيد طَه.

٥. الْجَوْهَرَةُ فِي نَسَبِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ الْعَشَرَةِ، مِنْهُ نُسْخَةٌ خَطِّيَّةٌ فِي دَارِ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ بِرَقْمِ ٧٥ تَارِيخ مَجَامِيع.

٦. حِلْيَةُ الْعُقُودِ فِي الْمَقْصُورِ وَالْمَمْدُودِ، طُبِعَ بِتَحْقِيقِ عَطِيَّة عَامِر، فِي بَيْرُوتَ، سَنَةَ ١٩٦٦م.

٧. الدَّاعِي إِلَى الْإِسْلاَمِ، طُبِعَ عَامَ ١٤٠٩هـ بِتَحْقِيقِ سَيِّد حُسَيْن بَاعْجوان.

٨. زِينَةُ الْفُضَلاَءِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الضَّادِ وَالظَّاءِ، طُبِعَ بِتَحْقِيقِ د. رَمَضَان عَبْد التَّوَّاب.

٩. شِفَاءُ السَّائِلِ عَنْ بَيَانِ رُتْبَةِ الْفَاعِلِ، ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ (الْكَلاَمُ عَلَى عِصِيٍّ وَمَغْزُوٍّ).

١٠. الْكَلاَمُ عَلَى عِصِيٍّ وَمَغْزُوٍّ، وَهُوَ هَذَا الْكِتَابُ الَّذِي نُقَدِّمُهُ.

---

١) مقدمة نزهة الألباء ٤.

٢) مقدمة نزهة الألباء ٤.

١١. لُمَعُ الْأَدِلَّة فِي أُصُولِ النَّحْوِ، طُبِعَ فِي سُورِيَّةَ بتَحْقِيقِ الْأُسْتَاذ سَعِيد الْأَفْغَانِيّ. وَلَهُ طَبْعَةٌ أُخْرَى بتَحْقِيق عَطِيَّة عَامر.

١٢. اللُّمْعَةُ فِي صَنْعَة الشِّعْرِ، طُبِعَ بتَحْقِيق عَبْد الْهَادي هَاشم فِي مَجَلَّة الْمَجْمَع الْعِلْمِيِّ بدمَشْقَ، سَنَةَ ١٩٥٦م.

١٣. الْمُوجَزُ فِي عِلْمِ الْقَوَافِي، طُبِعَ بتَحْقِيقِ الْأُسْتَاذ عَبْد الْهَادي هَاشم فِي مَجَلَّة الْمَجْمَع الْعِلْمِيِّ بدمَشْقَ سَنَةَ ١٩٥٦م.

١٤. نُزْهَةُ الْأَلِبَّاء فِي طَبَقَات الْأُدَبَاء. طُبِعَ مَرَّاتٍ.

١٥. الْوَجِيزُ فِي عِلْمِ التَّصْرِيف، طُبِعَ فِي الرِّيَاضِ سَنَةَ ١٤٠٢ بتَحْقِيق د. عَلِيّ الْبَوَّاب.

١٦. هِدَايَةُ الذَّاهِبِ فِي مَعْرِفَة الْمَذَاهِب، مِنْهُ نُسْخَةٌ خَطِّيَّةٌ فِي مَكْتَبَة عَاطف أَفَنْديّ باسْتَانْبُول، برَقْم (٢٨٩).

وَقَدْ ذَكَرُوا لَهُ كُتُبًا غَيْرَ هَذه، حَتَّى أَرْبَى مَا ذَكَرُوهُ عَلَى السَّبْعِينَ كِتَابًا، مَا بَيْنَ رِسَالَة صَغِيرَة، وَكِتَابٍ كَبِيرٍ – وَمَا هَذَا بمَقَام حَصْرِهَا وَتَقَصِّيهَا – وَهَذَا الْعَدَدُ منَ التَّأْليف لَيْسَ بمُسْتَغْرَبٍ عَلَى مثْلِ هَذَا الرَّجُلِ. الَّذي عَاشَ للْعِلْمِ تَدْرِيسًا وَتَأْلِيفًا، وَاعْتَزَلَ النَّاسَ فِي أُخْرَيَات أَيَّامه لِيَتَفَرَّغَ لِلْبَحْثِ وَالتَّأْليفِ، وَالْعِبَادَة. رَحِمَ اللَّهُ أَبَا الْبَرَكَات، وَأَسْكَنَهُ فَسِيحَ جَنَّاته، وَأَحَلَّهُ منْهَا الْفِرْدَوْسَ الْأَعْلَى، إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ.

كِتَابٌ " الْكَلاَمُ عَلَى عِصِيٍّ وَمَغْزُوٍّ "

لاَ أَعْلَمُ لِهَذَا الْكِتَابِ إِلاَّ نُسْخَةً وَاحِدَةً. ذَكَرَهَا بُرُوكْلمَانُ فِي تَارِيخِ الأُدَبِ الْعَرَبِيِّ ٥/١٧٢ وَهِيَ مَحْفُوظَةٌ فِي كُوبْرِيلي بِرَقْمِ ٤/١٣٩٣ ضِمْنَ مَجْمُوعٍ. احْتَلَّ فِيهِ وَرَقَاتِ ٣٦ – ٤٤ فَهُوَ فِي تِسْعِ وَرَقَاتٍ فِي ثَمَانِيَ عَشْرَةَ صَحِيفَةً، مِنْهَا صَحِيفَةُ الْعُنْوَانِ.

وَخَطُّ النُّسْخَةِ جَيِّدٌ. مَضْبُوطٌ بِالشَّكْلِ، إِلاَّ أَنَّ آفَتَهَا تَآكُلٌ أَوْ رُطُوبَةٌ فِي أَطْرَافِهَا، نَتَجَ عَنْهُ طَمْسُ كَلِمَاتٍ فِي بَعْضِ صَفَحَاتِهَا، وَعُسْرُ قِرَاءَةٍ فِي بَعْضِهَا. وَقَدِ اجْتَهَدْتُ فِي قِرَاءَتِهَا وَاسْتِكْمَالِ نَقْصِهَا مَا وَسِعَنِي الاجْتِهَادُ. وَلَعَلِّي وُفِّقْتُ إِلَى تَقْوِيمِ النَّصِّ وَإِصْلاَحِهِ. وَإِخْرَاجِهِ صَحِيحًا. وَقَدْ وَضَعْتُ مَا اجْتَهَدْتُ فِي قِرَاءَتِهِ أَوِ اسْتِكْمَالِهِ بَيْنَ حَاصِرَتَيْنِ هَكَذَا (). وَمَا قَرَأْتُهُ عَلَى عُسْرٍ تَرَكْتُهُ مُهْمَلاً كَسَائِرِ الْمَخْطُوطَةِ.

وَهَذَا الْكِتَابُ أَوِ الرِّسَالَةُ أَلَّفَهُ ابْنُ الأُنْبَارِيِّ جَوَابًا لِسُؤَالٍ أَوْرَدَهُ فِي أَوَّلِ الرِّسَالَةِ، وَهُوَ:

" لِمَ لَمْ يَكُنْ فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، كَمَا فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ قَبْلَهَا فَتْحَةٌ، وَيَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ ؟ وَمَا الْعُذْرُ عَنْ قَوْلِهِمْ: هَذَا أَبُوكَ وَمَغْزُوٌّ. وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ؟ ".

وَمَسْأَلَةُ " عُصِيٍّ وَمَغْزُوٍّ " الَّتِي خَصَّهَا ابْنُ الأُنْبَارِيِّ بِهَذِهِ الرِّسَالَةِ مَسْأَلَةٌ رُزِقَتْ بِعِنَايَةِ الصَّرْفِيِّينَ بِهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَنَاوُلُهَا عَلَى النَّهْجِ الَّذِي سَلَكَهُ ابْنُ الأُنْبَارِيِّ، وَفَرَّقَ عُلَمَاءُ الْعَرَبِيَّةِ الْكَلاَمَ عَلَيْهَا فِي مَوَاضِعَ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ.

وَالْمَعْرُوفُ أَنَّ آخِرَ الاسْمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ: صَحِيحًا، أَوْ مُعْتَلًّا، وَالْمُعْتَلُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ آخِرُهُ: يَاءً، أَوْ أَلِفًا، أَوْ وَاوًا. وَالضَّرْبَانِ الأُوَّلُ وَالثَّانِي خَصَّهُمَا الصَّرْفِيُّونَ

بِالْمَقْصُورِ وَالْمَنْقُوصِ، كَمَا تَنَاوَلُوا مَا آخِرُهُ وَاوٌ أَوْ يَاءٌ قَبْلَهُمَا سَاكِنٌ فِيمَا أَسْمَوْهُ شَبِيهًا بِالصَّحِيحِ.

وَأَمَّا مَا آخِرُهُ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ – وَهُوَ مَوْضُوعُ هَذِهِ الرِّسَالَةِ – فَلاَ أَعْلَمُ أَحَدًا خَصَّهُ بِكِتَابٍ كَمَا فَعَلَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ، الَّذِي عَمَدَ إِلَى مَا تَشَابَهَ مِنْ مَسَائِلِهِ، وَضَمَّ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى قِرْنِهِ، وَرَبَطَ كُلَّ مِثَالٍ بِصِنْوِهِ، فَأَخْرَجَ هَذِهِ الرِّسَالَةَ الَّتِي قَرَّرَ فِيهَا – كَغَيْرِهِ – أَنَّهُ لَيْسَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ اسْمٌ آخِرُهُ وَاوٌ، قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، ثُمَّ أَوْرَدَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِهِ، فَبَيَّنَ وَجْهَهُ، وَعِلَّتَهُ، بِمَا نُلَخِّصُهُ لَكَ فِي هَذِهِ الأَسْطُرِ:

١ – مَغْزُوٌّ وَمَدْعُوٌّ. مُفْرَدٌ قَبْلَ الْوَاوِ الْمُتَطَرِّفَةِ سَاكِنٌ لاَ ضَمٌّ لاَزِمٌ، وَمَعَ ذَلِكَ أَجَازُوا أَنْ يُقَالَ مَغْزِيٌّ وَمَدْعِيٌّ تَشْبِيهًا بِأَدْلٍ وَأَحْقٍ، لأَنَّ قَبْلَ الْوَاوِ حَرْفًا مَضْمُومًا غَيْرَ الْوَاوِ، لَيْسَ بَيْنَهُمَا إِلاَّ حَرْفٌ سَاكِنٌ، وَالْوَجْهُ الْوَاوُ.

٢ – أَبُوهُ وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الأَسْمَاءِ، الْوَاوُ فِيهِ غَيْرُ لاَزِمَةٍ، وَإِنَّمَا تَكُونُ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ، فَلاَ تُقْلَبُ.

٣ – عُصِيٌّ وَحُقِيٌّ، كَانَ حَقُّهُمَا الإِبْقَاءَ، وَإِنَّمَا وَجَبَ الْقَلْبُ، لأَنَّهُ اجْتَمَعَ فِيهِمَا ثِقَلاَنِ: ثِقَلُ الْجَمْعِ، وَثِقَلُ الْوَاوَيْنِ.

٤ – حُوٌّ وَنَحْوُهَا، لاَ قَلْبَ فِيهَا؛ لأَنَّ الْوَاوَيْنِ أَصْلِيَّتَانِ وَلاَ يَحْسُنُ اعْتِبَارُ الأُولَى مِثْلَ زَائِدَةِ الضَّمَّةِ.

٥ – بُهُوٌّ، وَنُجُوٌّ، وَنُحُوٌّ كَلِمَاتٌ شَاذَّةٌ، إِذْ حَقُّهَا الْقَلْبُ مِثْلُ عُصِيٍّ.

٦ – " هُوَ " اسْمٌ غَيْرُ مُتَمَكِّنٍ، فَلاَ يُعْتَرَضُ بِهِ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمُقَرَّرَةِ.

٧ – الْفِعْلُ الَّذِي آخِرُهُ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، لاَ يُعْتَرَضُ بِهِ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمُقَرَّرَةِ؛ لأَنَّ مَبْنَى الْفِعْلِ عَلَى الْبِنَاءِ، وَلَوْ زَالَتْ هَذِهِ الْحَرَكَةُ لاَخْتَلَطَتْ أَبْنِيَةُ الأَفْعَالِ، وَعَسُرَ التَّمْيِيزُ بَيْنَهَا، لأَنَّ التَّمْيِيزَ لاَ يَكُونُ إِلاَّ بِحَرَكَةِ الْعَيْنِ.

٨ – جُزُوٌ وَكُفُوٌ – مُخَفَّفَيْنِ مِنَ الْمَهْمُوزِ – لأَنَّ الْوَاوَ عَارِضَةٌ؛ لأَنَّهَا مُنْقَلِبَةٌ عَنْ هَمْزٍ، فَلاَ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّ آخِرَ الاسْمِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ.

وَقَدْ قَرَّرَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّة هَذه الْمَسْأَلَةَ، فَقَالُوا: لاَ يُوجَدُ فِي الْعَرَبِيَّةِ مَا آخرُهُ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ إلاَّ مَا يَأْتي:

١ – الأَسْمَاءُ الْمَبْنيَّةُ مثْلُ " هُوَ " و " ذُو " الطَّائيَّة.

٢ – الأَسْمَاءُ السِّتَّةُ منَ الْمُعْرَبَات فِي حَالَةِ الرَّفْعِ، نَحْوُ: (جَاءَ أَبُوهُ) وَهِيَ وَاوٌ عَارِضَةٌ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ، فَإِذَا زَالَ الرَّافعُ زَالَتْ بزَوَاله الْوَاوُ وَالضَّمَّةُ الَّتي قَبْلَهَا.

٣ – الأَفْعَالُ النَّاقصَةُ إِذَا كَانَ آخرُهَا وَاوًا كَـــ يَدْعُو وَيَغْزُو.

٤ – الأَسْمَاءُ الَّتي عَرَضَ فيهَا تَطَرُّفُهَا نَحْوُ: " يَا ثَمُو " مُرَخَّمُ ثَمُودَ.

٥ – مَا كَانَ أَعْجَميًّا نَحْوُ: هنْدُو، وَسَمَنْدُو، وَقَمَنْدُو.

٦ – مَا سُمِّيَ بِهِ مِنَ الْفعْلِ، نَحْوُ: يَدْعُو، وَيَغْزُو [1] وَمَنَعَ الْخَليلُ وَيُونُسُ هَذَا، قَالَ سيبَوَيْه: " وَسَأَلْتُهُ " يَعْني الْخَليلَ " عَنْ رَجُلٍ يُسَمَّى " يَغْزُوَ "، فَقَالَ: رَأَيْتُ يَغْزِيَ قَبْلُ، وَهَذَا يَغْزٍ، وَهَذَا يَغْزِي زَيْد، وَقَالَ: لاَ يَنْبَغي لَهُ أَنْ يَكُونَ فِي قَوْلِ يُونُسَ إلاَّ يَغْزِي، وَثَبَاتُ الْوَاوِ خَطَأٌ: لأَنَّهُ لَيْسَ فِي الأَسْمَاء وَاوٌ قَبْلَهَا حَرْفٌ مَضْمُومٌ، وَإِنَّمَا هَذَا بنَاءٌ اخْتُصَّ به الأَفْعَالُ، أَلاَ تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: سَرُدَ الرَّجُلُ، وَلاَ تَرَى فِي الأَسْمَاء فَعُلَ عَلَى هَذَا الْبنَاء. أَلاَ تَرَى أَنَّهُ قَالَ: أَنَا أَدْلُو حينَ كَانَ فعْلاً، ثُمَّ قَالَ: أَدْلٍ حينَ جَعَلَهَا اسْمًا. فَلاَ يَسْتَقيمُ أَنْ يَكُونَ الاسْمُ إلاَّ هَكَذَا " [2] .

وَقَد اتَّفَقُوا عَلَى وُقُوعِ الْوَاوِ آخرًا وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ فِي الْفعْلِ، وَمَنَعُوا وُقُوعَهَا أَصْليَّةً، وَقَبْلَهَا ضَمٌّ أَصْليٌّ فِي الأَسْمَاء الْمُتَمَكِّنَة. وَاسْتَثْنَى الْكُوفيُّونَ النَّوْعَيْنِ الأَخيرَيْنِ: مَا سُمِّيَ بِهِ مِنَ الْفعْلِ نَحْوُ: يَدْعُو، وَيَغْزُو عَلَمَيْنِ، وَمَا كَانَ أَعْجَميًّا، نَحْوُ: سَمَنْدُو، وَقَمَنْدُو [3] .

---

١) شرح ابن عقيل ٨٣/١ وهمع الهوامع ٥٤/١.

٢) سيبويه ٣١٦/٢ وانظر " ما ينصرف وما لا ينصرف " للزجاج ١١٦.

٣) همع الهوامع ٥٤/١.

وَقَرَّرَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّ الاسْمَ إِذَا كَانَ آخِرُهُ وَاوًا فَلاَ بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَا قَبْلَهُ: سَاكِنًا، نَحْوَ: دَلْوٍ، وَلَهْوٍ، أَوْ مَكْسُورًا، نَحْوَ: الْغَازِي وَالتَّدَانِي، أَوْ مَفْتُوحًا، نَحْوَ: رِبًا فَتُقْلَبُ فِي الأَخِيرِ أَلِفًا، وَتُقْلَبُ فِي الثَّانِي يَاءً، وَلاَ يَلْحَقُهَا تَغْيِيرٌ فِي الأَوَّلِ.

وَلَوْ وَقَعَتِ الْوَاوُ طَرَفًا حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا، وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ، لَوَجَبَ قَلْبُهَا كَسْرَةً، وَقَلْبُ الْوَاوِ يَاءً، وَلاَ يَصِحُّ بَقَاءُ الضَّمَّةِ وَالْوَاوِ – وَإِنْ كَانَتِ الْمُنَاسَبَةُ بَيْنَهُمَا مُتَحَقِّقَةً – لِمَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ مِنْ وُقُوعِ الْوَاوِ طَرَفًا بَعْدَ الضَّمَّةِ فِي آخِرِ الاسْمِ الْمُعْرَبِ، وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ؛ إِذِ الْوَاوُ الْمُتَطَرِّفَةُ الْمَنْطُوقُ بِهَا لاَ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ الأَصَالَةِ إِلاَّ بَعْدَ سُكُونٍ (١) .

وَلَوْ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ وَقَفَتْ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ لَمَا اسْتَأْهَلَتْ أَنْ يُؤَلِّفَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ مُؤَلَّفَهُ هَذَا ، وَلَمَا أَعَارَهَا الصَّرْفِيُّونَ كُلَّ هَذَا الاهْتِمَامِ. وَلَكِنْ وُجِدَتْ صُوَرٌ فِي آخِرِهَا وَاوٌ أَصْلِيَّةٌ، وَقَبْلَهَا ضَمٌّ يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ سُكُونٌ، وَالْحَرْفُ السَّاكِنُ حَاجِزٌ غَيْرُ حَصِينٍ، فَكَأَنَّ الْوَاوَ بَاشَرَتِ الضَّمَّةَ، فَاسْتَقْرَءُوا مَا وَرَدَ مِنْ كَلاَمِ الْعَرَبِ – وَهَذِهِ صِفَتُهُ – فَدَرَسُوا أَوْصَافَهُ، ثُمَّ صَنَّفُوهُ أَصْنَافًا، وَجَعَلُوا لِكُلِّ صِنْفٍ حُكْمًا، وَسَلَكُوا بِكُلِّ ضَرْبٍ مَسْلَكًا، وَانْتَهَى بِهِمُ اسْتِقْرَاؤُهُمْ إِلَى تَقْسِيمِ هَذَا النَّوْعِ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

١ – مَا يَجِبُ فِيهِ ، وَهُوَ شَيْئَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا تَكُونُ الضَّمَّةُ فِيهِ عَلَى الْوَاوِ – أَيْضًا – كَمَا تَقُولُ: غُزْوِيٌّ عَلَى وَزْنِ عُصْفُورٍ مِنَ الْغَزْوِ، وَمِنْهُ مَقْوِيٌّ، مَفْعُولٌ مِنَ الْقُوَّةِ. وَأَصْلُهُمَا غُزْوُوْوٌ وَمَقْوُوْوٌ، فَالْوَاوُ الآخِرَةُ مَحَلُّ الإِعْرَابِ، وَالْوُسْطَى سَاكِنَةٌ وَالأُولَى مَضْمُومَةٌ، قُلِبَتِ الأَخِيرَةُ يَاءً، لِتَطَرُّفِهَا، وَلاجْتِمَاعِ ثَلاَثِ وَاوَاتٍ فِي الطَّرَفِ، ثُمَّ اجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ، وَسَبَقَتْ إِحْدَاهُمَا بِالسُّكُونِ، فَقُلِبَتْ يَاءً، ثُمَّ أُدْغِمَتَا، ثُمَّ أُبْدِلَتِ الضَّمَّةُ قَبْلَهَا كَسْرَةً لِلْمُنَاسَبَةِ،

١) تصريف الأسماء ١٥٧.

فَصَارَتْ غُزْوِيٌّ وَمَقْوِيٌّ. قَالَ سِيبَوَيْهِ: " وَأَمَّا فُعْلُولٌ مِنْهَا فَغُزْوِيٌّ، وَأَصْلُهَا غُزْوُوٌّ، فَلَمَّا كَانُوا يَسْتَثْقِلُونَ الْوَاوَيْنِ فِي عُتِيٍّ وَمَعْدِيٍّ أُلْزِمَ هَذَا بَدَلَ الْيَاءِ حَيْثُ اجْتَمَعَتْ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ مَعَ الضَّمَّتَيْنِ فِي فُعْلُولٍ، فَأُلْزِمَ هَذَا التَّغْيِيرَ، كَمَا أُلْزِمَ مِثْلَ مُحْنِيَةٍ الْبَدَلُ إِذْ غُيِّرَتْ فِي ثِيَرَةٍ، وَالسِّيَاطِ، وَنَحْوِهِمَا.

وَتَقُولُ فِي مَفْعُولٍ مِنْ " قَوِيْتُ ": هَذَا مَكَانٌ مَقْوِيٌّ فِيهِ؛ لأَنَّهُنَّ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ بِمَنْزِلَةِ مَا ذَكَرْتُ لَكَ فِي فُعْلُولٍ مِنْ " غَزَوْتُ "، وَإِنَّمَا حَدُّهَا مَقْوُوٌّ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ: مَفْعُولٌ مِنْ شَقِيتَ قَالَ: مَكَانٌ مَشْقُوٌّ فِيهِ؛ لأَنَّهَا مِنَ الْوَاوِ مِنْ " شِقْوَةٍ "؛ و " وَشَقَاوَةٍ "، وَلَمْ يُدْرِكِ الْوَاوَ مَا يُغَيِّرُهَا إِلاَّ أَنْ تَقُولَ: مَشْقِيٌّ فِيمَنْ قَالَ: أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ.

وَتَقُولُ فِي فُعْلُولٍ مِنْ " قَوِيتُ ": قُوِّيٌّ تُغَيِّرُ مِنْهَا مَا غَيَّرْتَ مِنْ فُعْلُولٍ مِنْ غَزَوْتُ " [١] .

" وَتَقُولُ فِي أُفْعُولٍ مِنْ " قَوِيْتُ ": أُقْوِيٌّ؛ لأَنَّ فِيهَا مَا فِي مَفْعُولٍ مِنَ الْوَاوَاتِ فَغَيِّرْ مِنْهَا مَا غَيَّرْتَ فِي مَفْعُولٍ مِنْهَا " [٢] .

وَتَقُولُ فِي مِثْلِ " قَمَحْدُوَةٍ " مِنَ الْغَزْوِ: غَزَوِيَّةٌ، وَالأَصْلُ غَزَوْوُوَةٌ، فَاجْتَمَعَ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ الْوُسْطَى مَضْمُومَةٌ، فَقُلِبَتِ الْمُتَطَرِّفَةُ يَاءً، كَمَا فَعَلْتَ أَيْضًا فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ قَبْلَهَا، ثُمَّ قُلِبَتِ الضَّمَّةُ الَّتِي فِي الْوَاوِ الَّتِي قَبْلَهَا كَسْرَةً؛ لِتَصِحَّ الْيَاءُ، ثُمَّ أُدْغِمَتِ الْوَاوُ الأُولَى فِي الْوَاوِ الثَّانِيَةِ.

وَتَقُولُ فِي مِثْلِ " تَرْقُوَةٍ " مِنَ الْغَزْوِ: غَزْوِيَةٌ، سَوَاءٌ بُنِيَتْ عَلَى التَّذْكِيرِ أَوْ عَلَى التَّأْنِيثِ، وَأَصْلُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ غَزْوُوَةٌ، فَاجْتَمَعَ وَاوَانِ فِي الطَّرَفِ وَضَمَّةٌ، فَصَارَ ذَلِكَ كَثَلَاثِ وَاوَاتٍ، فَقُلِبَتِ الْمُتَطَرِّفَةُ يَاءً، وَالضَّمَّةُ قَبْلَهَا كَسْرَةً، لِتَصِحَّ الْيَاءُ، فَصَارَ

---

١) سيبويه ٤/٤٠٧ وانظر في " مقوي " المنصف ٢/٢٧٧.

٢) سيبويه ٤/٤٠٨.

غَزْوِيَةً، وَإِنَّمَا اسْتَوَى الْبِنَاءُ عَلَى التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ؛ لِوُجُودِ الاسْتِثْقَالِ فِي الْحَالَتَيْنِ " [١] .

وَتَقُولُ فِي فَعْلُوَةٍ مِنْ " غَزَوْتُ " غَزْوِيَةٌ، وَلاَ تَقُولُ: غَزْوُوَةٌ؛ لأَنَّ قَبْلَهَا وَاوًا مَضْمُومَةً [٢] .

وَتَقُولُ فِي فُعُوْلٍ مُفْرَدًا مِنَ الْقُوَّةِ: قُوِيٌّ، بِإِعْلاَلِهِ كَاسْمِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْقُوَّةِ [٣] .

الآْخَرُ: " الْجَمْعُ الَّذِي عَلَى وَزْنِ فُعُولٍ كَجَاثٍ وَجُثِيٍّ، وَعَصًا وَعُصِيٍّ، وَقَفًا وَقُفِيٍّ، وَدَلْوٍ وَدُلِيٍّ، وَعَاتٍ وَعُتِيٍّ وَمِنْهُ قُسِيٌّ جَمْعًا لِقَوْسٍ بَعْدَ الْقَلْبِ، وَأَصْلُ هَذِهِ الْجُمُوعِ بِوَاوَيْنِ، فَقُلِبَتِ الْوَاوُ الأَخِيرَةُ يَاءً؛ اسْتِثْقَالاً لاجْتِمَاعِ وَاوَيْنِ مَعَ ضَمَّتَيْنِ فِي الْجَمْعِ، أَوْ قُلِبَتْ؛ لِتَطَرُّفِهَا بَعْدَ ضَمَّةٍ فِي اسْمٍ مُتَمَكِّنٍ، وَالْحَاجِزُ بَيْنَهُمَا غَيْرُ حَصِينٍ؛ لِسُكُونِهِ، وَزِيَادَتِهِ، ثُمَّ قُلِبَتِ الْوَاوُ الأُولَى الزَّائِدَةُ يَاءً؛ لاجْتِمَاعِهَا مَعَ الْيَاءِ، وَأُدْغِمَتِ الْيَاءُ فِي الْيَاءِ، ثُمَّ كُسِرَتِ الْعَيْنُ لِمُنَاسَبَةِ الْيَاءِ، ثُمَّ جَازَ بَعْدَ ذَلِكَ كَسْرُ الْفَاءِ إِتْبَاعًا لِلْعَيْنِ، وَإِبْقَاؤُهَا عَلَى الضَّمِّ.

وَعَدُّوا مَا حَادَ عَنْ هَذَا الْوَجْهِ شَاذًّا، مِثْلَ قَوْلِهِ فِي جَمْعِ نَحْوٍ: نُحُوٌّ، يُقَالُ: إِنَّهُ لَيَنْظُرُ فِي نُحُوٍّ كَثِيرَةٍ، أَيْ: جِهَاتٍ، وَمِثْلَ نُجُوٌّ جَمْعَ نَجْوٍ – وَهُوَ السَّحَابُ – وَبُهُوٌّ جَمْعَ بَهْوٍ وَهُوَ الصَّدْرُ، وَأُبُوٌّ وَأُخُوٌّ جَمْعَ أَبٍ وَأَخٍ، وَلاَ يُقَاسُ عَلَيْهِ خِلاَفًا لِلْفَرَّاءِ، وَقِيَاسُ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ نُحِيٌّ وَنُجِيٌّ، وَبُهِيٌّ، وَأُبِيٌّ، وَأُخِيٌّ.

وَأَمَّا " فُعُولٌ الْمُفْرَدُ إِذَا كَانَتْ عَيْنُهُ وَاوًا فَيَجِبُ فِيهِ الْقَلْبُ؛ لأَنَّ الضَّمَّةَ تَصِيرُ عَلَى الْوَاوِ، كَمَا إِذَا بَنَيْتَ مِنَ الْقُوَّةِ اسْمًا عَلَى فُعُولٍ، وَجَبَ إِعْلاَلُهُ قَوْلاً وَاحِدًا، كَاسْمِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْقُوَّةِ، فَتَقُولُ فِيهِ: قُوِيٌّ " [٤] .

---

١) الممتع ٧٤٥ – ٧٤٦.

٢) سيبويه ٤/٤١٤.

٣) القواعد والتطبيقات لعبد السميع شبانة ٦٤.

٤) انظر القواعد والتطبيقات ٦٤.

٢ – مَا كَانَ الْقَلْبُ فيه أَوْلَى، وَيَجُوزُ تَرْكُهُ ، وَهُوَ:

كُلُّ اسْمِ مَفْعُولٍ لَيْسَتِ الضَّمَّةُ فِيه عَلَى الْوَاوِ، وَفِعْلُهُ مِنْ بَابِ فَعِلَ بِكَسْرِ الْعَيْنِ، نَحْوَ مَرْضِيٍّ؛ فَإِنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ مَرْضُوٍّ إِتْبَاعًا لِلْفِعْلِ الْمَاضِي [١] " فَهُمْ حِينَ قَالُوا: مَرْضِيٌّ نَظَرُوا إِلَى الْفِعْلِ فَعِلَ، وَأَنَّهُ مَكْسُورُ الْعَيْنِ فِي الْمَاضِي، وَحِينَ قَالُوا: مَرْضُوٌّ جَاءُوا بِهِ عَلَى الأَصْلِ وَالْقِيَاسِ " [٢] " وَأَكْثَرُ الصَّرْفِيِّينَ يُوجِبُونَ إِعْلاَلَهُ كَمَقْوِيٍّ، وَيَعْتَبِرُونَ التَّصْحِيحَ شَاذًّا، وَبَعْضُهُمْ يَجْعَلُ الإِعْلاَلَ رَاجِحًا، وَالتَّصْحِيحَ مَرْجُوحًا، وَهُوَ الأَظْهَرُ، وَعَلَى التَّصْحِيحِ قِرَاءَةُ بَعْضِهِمْ ﴿ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [٣] بِإِبْقَاءِ الْوَاوِ وَإِدْغَامِ الزَّائِدَةِ فِيهَا " [٤] .

٣ – مَا كَانَ تَرْكُ الْقَلْبِ فيه أَوْلَى ، وَهُوَ ضَرْبَان:

أَحَدُهُمَا: كُلُّ مَصْدَرٍ عَلَى فُعُولٍ، كَجُثُوٍّ وَعُتُوٍّ، وَمَنْ قَلَبَ فَلإِعْلاَلِ الْفِعْلِ، وَهَذَا فِي كُلِّ مَا كَانَ لاَمُ فُعُولٍ الْمُفْرَدِ وَعَيْنُهُ لَيْسَتْ وَاوًا، فَالأَكْثَرُ تَصْحِيحُهَا، وَإِدْغَامُ الْوَاوِ الزَّائِدَةِ فِيهَا، نَحْوُ: نَمَا نُمُوًّا، سَمَا سُمُوًّا، عَتَا عُتُوًّا، عَلاَ عُلُوًّا، وَجَاءَ الإِعْلاَلُ قَلِيلاً، نَحْوُ: قَسَا قِسِيًّا، وَعَتَا عِتِيًّا [٥] .

وَمِثْلُ فُعُولٍ فُعُولَةٌ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الأُلِيَّةُ – بِمَعْنَى الْقَسَمِ – فَعُولَةً وَفَعِيلَةً، وَهُوَ وَاوِيٌّ؛ لِقَوْلِهِمْ: الأَلْوَةُ، بِمَعْنَاهُ [٦] .

" وَجَعَلَ كَثِيرٌ مِنَ الصَّرْفِيِّينَ فُعُولاً الْجَمْعِ كَفُعُولٍ الْمُفْرَدِ، فِي جَوَازِ الْوَجْهَيْنِ فِي

---

١) شرح الشافية ٣/١٧١.

٢) سيبويه ٤/٣٨٥.

٣) سورة الفجر /٢٨.

٤) القواعد والتطبيقات ٦١ – ٦٢.

٥) القواعد والتطبيقات ٦٤.

٦) شرح الشافية ٣/١٧١.

كُلٍّ مِنْهُمَا، وَإِنْ كَانَ الإِعْلاَلُ فِي الْجَمْعِ أَرْجَحَ مِنَ التَّصْحِيحِ. وَفِي الْمُفْرَدِ بِالْعَكْسِ؛ لِثِقَلِ الْجَمْعِ، وَخِفَّةِ الْمُفْرَدِ. وَظَاهِرُ كَلاَمِ ابْنِ مَالِكٍ التَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا، حَيْثُ قَالَ:

كَذَاكَ ذَا وَجْهَيْنِ جَا الْفُعُولُ مِنْ ذِي الْوَاوِ لاَمَ جَمْعٍ أَوْ فَرْدٍ يَعِنْ (1)

وَعَامَلُوا أُفْعُولاً مِثْلَ فُعُولٍ، فَقَالُوا فِيمَا بُنِيَ عَلَى أُفْعُولٍ وَأُفْعُولَةٍ مِنْ " غَزَا ": أُغْزُوٌّ وَأُغْزُوَّةٌ، وَقَدْ جَاءَ أُدْعُوَّةٌ وَأُدْعِيَّةٌ، وَمِنْهُ الأُدْحِيُّ (2) .

الآخَرُ: كُلُّ اسْمِ مَفْعُولٍ لَيْسَتْ عَيْنُهُ وَاوًا، أَيْ: لاَ تَكُونُ الضَّمَّةُ فِيهِ عَلَى الْوَاوِ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ فَعِلَ بِالْكَسْرِ، كَمَغْزُوٍّ وَمَعْدُوٍّ عَلَيْهِ. " وَأَكْثَرُ الصَّرْفِيِّينَ يُوجِبُونَ تَصْحِيحَهُ " (3) وَعَدُّوا قَوْلَ عَبْدِ يَغُوثَ الْحَارِثِيِّ:

وَقَدْ عَلِمَتْ عِرْسِي مُلَيْكَةُ أَنَّنِي أَنَا اللَّيْثُ مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيَا

عَدُّوهُ شَاذًّا، حَيْثُ أَعَلَّ مَعْدِيًّا، وَفِعْلُهُ " عَدَا ". وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْقَلْبَ قَلِيلٌ، وَقَدْ حُكِيَ عَنِ الْعَرَبِ، قَالُوا: أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ مِنْ " يَسْنُوهَا الْمَطَرُ "، وَقَالُوا: مَعْدِيٌّ مِنْ عَدَوْتُ (4) فَالإِعْلاَلُ مَرْجُوحٌ، وَالتَّصْحِيحُ فِيهِ هُوَ الرَّاجِحُ. وَقَالُوا: " إِنَّمَا جَازَ الْقَلْبُ عَلَى قِلَّته؛ لِكَوْنِ الْوَاوِ مُتَطَرِّفَةً، لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الضَّمَّة إِلاَّ حَاجِزٌ غَيْرُ حَصِينٍ، وَهُوَ الْوَاوُ السَّاكِنَةُ الزَّائِدَةُ الْخَفِيَّةُ بِالإِدْغَامِ، فَكَمَا قُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً إِذَا تَطَرَّفَتْ وَقَبْلَهَا الضَّمَّةُ، وَتُقْلَبُ الضَّمَّةُ الَّتِي قَبْلَهَا كَسْرَةً، فَكَذَلِكَ تُقْلَبُ هُنَا.

وَزَعَمَ الْفَرَّاءُ أَنَّهُ إِنَّمَا جَازَ فِي مَسْنِيَّةٍ وَمَعْدِيٍّ؛ لأَنَّهُمَا مَبْنِيَّانِ عَلَى سُنِيَ وَعُدِيَ.

---

1) القواعد والتطبيقات ٦٤ وانظر شرح ابن عقيل ٥٧٨/٢ – ٥٧٩.

2) انظر شرح الشافية ١٧١/٣ وجعل القلب نادرا، وانظر سيبويه ٤٠٧/٤ و٤١٢.

3) القواعد والتطبيقات ٦٢.

4) الممتع ٥٥٠.

فَكَمَا قُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً فِي الْفِعْلِ فَكَذَلِكَ فِيمَا بُنِيَ عَلَيْهِ. وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُمْ قَدْ فَعَلُوا ذَلِكَ فِي غَيْرِ اسْمِ الْمَفْعُولِ، فَقَالُوا: عَتَا عُتِيًّا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾ (1) وَالْمَصْدَرُ لَيْسَ مَبْنِيًّا عَلَى فِعْلِ الْمَفْعُولِ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِيهِ مَا ذَكَرْنَا (2) " وَالْوَجْهُ فِي عُتِيٍّ وَمَغْزُوٍّ الْوَاوُ، وَالأُخْرَى عَرَبِيَّةٌ كَثِيرَةٌ " (3) .

وَتَبْنِي عَلَى فَيْعُولٍ مِنْ " غَزَوْتُ " فَتَقُولُ: غَيْزُوٌّ بِمَنْزِلَةِ مَغْزُوٍّ، وَهِيَ مِنْ قَوِيتُ قَيُّوٌّ، قَلَبْتَ الْوَاوَ الَّتِي هِيَ عَيْنٌ، وَأَثْبَتَّ وَاوَ فَيْعُولٍ الزَّائِدَةَ؛ لأَنَّ الَّتِي قَبْلَهَا مُتَحَرِّكَةٌ، فَلَمَّا سَلِمَتْ صَارَتْ وَمَا بَعْدَهَا كَوَاوَيْ غَيْزُوٍّ (4) .

وَقَدْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ مَغْزُوٍّ مَا كَانَتْ لامُهُ وَاوًا عَارِضَةً، وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ أَصْلُهَا الْهَمْزَ. فَتُخَفَّفُ نَحْوَ " مَخْبِيٍّ، وَالأَصْلُ مَخْبُوٌّ " (5) .

٤ – مَا يَمْتَنِعُ فِيهِ الْقَلْبُ :

وَذَلِكَ إِذَا لَمْ تَتَطَرَّفْ، بِأَنْ وَقَعَ بَعْدَهَا هَاءُ التَّأْنِيثِ، نَحْوُ: الأُبُوَّة، وَالأُخُوَّة، وَالْبُنُوَّة، وَقَمَحْدُوَة، وَعَرْقُوَة فَلاَ تُغَيَّرُ، لأَنَّ الإِعْرَابَ لَمْ يَلْزَمِ الْوَاوَ. وَإِنَّمَا لَزِمَ غَيْرَهَا. وَهُوَ التَّاءُ (6) أَوْ وَقَعَ بَعْدَهَا أَلِفٌ وَنُونٌ، نَحْوُ: أُفْعُوَان، فَإِنَّ الْوَاوَ فِيهِمَا غَيْرُ مُتَطَرِّفَة، فَتَثْبُتُ؛ لأَنَّ الْمُوجِبَ لِقَلْبِهَا قَدْ زَالَ، وَهُوَ كَوْنُهَا مُعَرَّضَةً لِلَحَاقِ يَاءِ النَّسَبِ وَيَاءِ الْمُتَكَلِّمِ (7) وَقَالَ الرَّضِيُّ: إِذَا كَانَتِ الضَّمَّةُ قَبْلَ الْوَاوِ عَلَى وَاوٍ أَيْضًا، فَإِنَّهُ تُقْلَبُ الْوَاوُ

---

١) سورة مريم /٨.

٢) المتع ٥٥٠ – ٥٥١.

٣) سيبويه ٣٨٤/٤.

٤) سيبويه ٤٠٨/٤.

٥) شرح الشافية ١٧٢/٣ – ١٧٣.

٦) سيبويه ٣٧٨/٤ وشرح الشافية ١٢٨/٢.

٧) الممتع ٥٥٨ – ٥٥٩.

يَاءً؛ لِفَرْطِ الثِّقَلِ، وَإِنْ وَلِيَهَا حَرْفٌ لاَزِمٌ، نَحْوُ: قَوِيَةٌ وَقَوِيَانِ عَلَى وَزْنِ سَمُرَةٍ وَسَبُعَانِ، وَلاَ يُدْغَمُ؛ لأَنَّ الإِعْلاَلَ قَبْلَ الإِدْغَامِ " [١] .

" وَتَقُولُ فِي مِثْلِ قَمَحْدُوَةٍ مِنَ الرَّمْيِ: رَمَيُّوَةٌ إِنْ بَنَيْتَ الْكَلِمَةَ عَلَى التَّأْنِيثِ. وَإِنْ بَنَيْتَهَا عَلَى التَّذْكِيرِ قُلْتَ: رَمَيِّيَةٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الأَصْلَ رَمَيْيُوَةٌ، فَصَحَّتِ الْوَاوُ كَمَا صَحَّتْ فِي قَمَحْدُوَةٍ؛ لأَنَّهَا غَيْرُ مُتَطَرِّفَةٍ، وَأَدْغَمْتَ الْيَاءَ فِي الْيَاءِ، فَإِنْ قَدَّرْتَ التَّاءَ لَحِقَتْ بَعْدَ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ بِغَيْرِ تَاءٍ، كَأَنَّهُ قَبْلَ لَحَاقِ التَّاءِ رَمَيُّوٌ قَلَبْتَ الْوَاوَ يَاءً لِتَطَرُّفِهَا، وَالضَّمَّةَ قَبْلَهَا كَسْرَةً، كَمَا فُعِلَ ذَلِكَ بِأَدْلٍ، ثُمَّ أَلْحَقْتَ التَّاءَ بَعْدَ ذَلِكَ، فَصَارَ رَمَيِّيَةً، وَلاَ تَحْذِفُ هُنَا إِحْدَى الْيَاءَاتِ؛ لأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ إِذَا كَانَتِ الأُولَى زَائِدَةً [٢] " وَتَقُولُ مِنْ غَزَوْتُ عَلَى مِثَالِ أُفْعُلَّةٍ: أُغْزُوَّةٌ [٣] .

هَذَا هُوَ مُجْمَلُ أَحْكَامِ الْوَاوِ الْمُتَطَرِّفَةِ وَمَا قَبْلَهَا مَضْمُومٌ، وَقَدْ تَرَكْتُ الْحَدِيثَ عَنْ بَعْضِ مَسَائِلَ قَرَنُوهَا بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، مِثْلِ قُوَّمٍ وَنُوَّامٍ، إِذْ سُمِعَ فِيهَا شُذُوذًا قُيَّمٌ وَنُيَّامٌ، وَقَالُوا صِيَّمٌ وَنِيَّمٌ. وَقَالُوا: مَشُوبٌ وَمَشِيبٌ، وَحُورٌ وَحِيرٌ؛ لأَنَّهُ لاَ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مُتَطَرِّفَةٌ، وَمِثْلِ الْعَكْسِ وَهُوَ قَلْبُ الْيَاءِ الْمُتَطَرِّفَةِ، وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ، وَاوًا مِثْلُ " نَهُوٌّ وَأَصْلُهُ نَهُويٌ؛ لأَنَّهُ فَعُولٌ مِنَ النَّهْيِ، يُقَالُ: فُلاَنٌ نَهُوٌّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَيْ: مُبَالِغٌ فِي النَّهْيِ عَنْهُ، وَقِيَاسُهُ نَهِيٌّ، كَأَنَّ الْوَاوَ قُلِبَتْ؛ لِيَكُونَ مُوَافِقًا لأَمُورٍ: لأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: هُوَ أَمُورٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهُوٌّ عَنِ الْمُنْكَرِ. وَلَوْ قَلَبُوا الْوَاوَ يَاءً عَلَى الْقِيَاسِ لَكُسِرَتِ الضَّمَّةُ فَصَارَ نَهِيًّا، فَلَمْ يُطَابِقْ أَمُورًا، وَقَالُوا: أَمْرٌ مَمْضُوٌّ عَلَيْهِ، وَأَصْلُهُ مَمْضُويٌ، لأَنَّهُ مِنْ مَضَى يَمْضِي، وَقَالُوا: الْفُتُوَّةُ وَالنُّدُوَّةُ، وَالأَصْلُ: الْفُتُويَةُ، وَالنُّدُويَةُ، وَشَرِبْتُ مَشُوًّا وَمَشِيًّا، وَهُوَ الدَّوَاءُ الَّذِي يُمْشِي الْبَطْنَ " [٤] .

---

١) شرح الشافية ١٦٨/٣.

٢) الممتع ٧٤٢.

٣) سيبويه ٤١٢/٤.

٤) شرح الشافية ٢١٤/٣ – ٢١٥.

هَذَا مَا يُمْكِنُ قَوْلُهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمَا يُمْكِنُ بِنَاؤُهُ مِنَ الأَمْثِلَةِ يُقَاسُ عَلَى مَا ذُكِرَ. وَقَدْ أَبَانَ عَنْ عِلَلِ الْقَلْبِ وَعَدَمِهِ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي نُقَدِّمُهَا، وَأَخْشَى أَنْ أَكُونَ بِهَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ قَدْ حُلْتُ بَيْنَ الْقَارِئِ وَكِتَابِ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ، وَدَافَعْتُ رَغْبَتَهُ فِي الاطِّلاَعِ عَلَيْهِ، وَعَلَى تَعْلِيلاَتِهِ. وَلَوْلاَ رَغْبَتِي فِي أَنْ أَضُمَّ إِلَى النَّصِّ مَا يُوَضِّحُهُ. وَيُكْمِلُ بَعْضَ جَوَانِبِهِ، وَيُعَرِّفُ بِالْمَسْأَلَةِ، لَمَا كَتَبْتُ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةَ الَّتِي جَمَعَتْ أَشْيَاءَ مَنْثُورَةً فِي كُتُبِ الصَّرْفِ.

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ (تَعَالَى) عَلَى جَمِيعِ الْآلاَءِ ، وَصَلَوَاتِهِ عَلَى صَفْوَتِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الأَصْفِيَاءِ، فَإِنَّكَ سَأَلْتَنِي – أَيَّدَكَ اللَّهُ – عَنِ السِّرِّ فِي أَنَّهُ لِمَ لَمْ يَكُنْ فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، كَمَا يَكُونُ فِي كَلاَمِهِمِ اسْمٌ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ قَبْلَهَا فَتْحَةٌ، وَيَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ ؟ وَمَا الْعُذْرُ عَنْ قَوْلِهِمْ: هَذَا أَبُوكَ، وَمَغْزُوٌّ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ؟

فَاعْلَمْ – أَيَّدَكَ اللَّهُ – إِنَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ، فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، كَمَا فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ قَبْلَهَا فَتْحَةٌ، وَاسْمٌ فِي آخِرِهِ يَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ، وَذَلِكَ لأَنَّ الْوَاوَ أَثْقَلُ مِنَ الأَلِفِ وَالْيَاءِ، أَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا أَثْقَلُ مِنَ الأَلِفِ فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الأَلِفَ لاَ تَكُونُ إِلاَّ سَاكِنَةً، وَلاَ تَقْبَلُ الْحَرَكَةَ بِحَالٍ؛ لأَنَّهَا فِي غَايَةِ الْخِفَّةِ، فَلَوْ رُمْتَ أَنْ تُحَرِّكَهَا، لَمْ يُتَصَوَّرْ أَنْ تَبْقَى عَلَى حَالِهَا، وَانْقَلَبَتْ هَمْزَةً. وَأَمَّا الْوَاوُ فَإِنَّهَا تَكُونُ مُتَحَرِّكَةً، وَلاَ يَسْتَحِيلُ بَقَاؤُهَا عَلَى حَالِهَا مَعَ الْحَرَكَةِ، وَلاَ خِلاَفَ أَنَّ مَا يَقْبَلُ الْحَرَكَةَ أَثْقَلُ مِمَّا لاَ يَقْبَلُ الْحَرَكَةَ.

وَالْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ، وَيَفْتَقِرُ النُّطْقُ بِهِ إِلَى اسْتِعْمَالِ عُضْوَيْنِ. وَأَمَّا الأَلِفُ فَلاَ مُعْتَمَدَ لَهَا فِي الْحَلْقِ، وَإِنَّمَا تَهْوِي فِي الْحَلْقِ هُوِيًّا [1] وَلِهَذَا الْمَعْنَى يُسَمَّى هَذَا الْحَرْفُ الْهَاوِيَ. وَلاَ خِلاَفَ أَنَّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى اسْتِعْمَالِ عُضْوَيْنِ أَثْقَلُ مِمَّا لاَ يَفْتَقِرُ إِلَى اسْتِعْمَالِ عُضْوَيْنِ.

---

١) في اللسان (هوى): الهاوي من الحروف واحد: وهو الألف، سمي بذلك لشدة امتداده، وسعة مخرجه.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ أَثْقَلُ مِنَ الْيَاءِ، فَإِنَّ الْيَاءَ مِنْ وَسَطِ الْفَمِ، وَلاَ يُفْتَقَرُ فِي النُّطْقِ بِهَا إِلَى اسْتِعْمَالِ عُضْوَيْنِ كَالْوَاوِ، فَكَانَتِ الْوَاوُ أَثْقَلَ مِنْهَا، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا أَثْقَلُ مِنَ الأَلِفِ وَالْيَاءِ، لَمْ يَسْتَعْمِلُوا فِي كَلاَمِهِمُ اسْمًا مُتَمَكِّنًا، فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ؛ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ فَرْطِ الاسْتِثْقَالِ، وَلِهَذَا إِذَا أَدَّى إِلَى ذَلِكَ قِيَاسٌ رَفَضُوهُ. أَلاَ تَرَى أَنَّهُمْ قَالُوا فِي جَمْعِ دَلْوٍ أَدْلٍ، وَحَقْوٍ: أَحْقٍ، وَجَرْوٍ: أَجْرٍ، وَقَلَنْسُوَةٍ: قَلَنْسٍ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ دَلْوٍ وَحَقْوٍ: أَدْلُوٌ وأَحْقُوٌ، نَحْوُ: أَكْلُبٍ، وَأَفْلُسٍ، وَأَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ جِرْوٍ: أَجْرُوٌ [1] نَحْوُ: أَذْؤُبٍ وَأَرْجُلٍ، وَأَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ قَلَنْسُوَةٍ قَلَنْسُوٌ، نَحْوُ: تَمْرَةٍ: وَتَمْرٍ، وَبُرَّةٍ: وَبُرٍّ، إِلاَّ أَنَّهُمُ اسْتَثْقَلُوا الضَّمَّةَ عَلَى الْوَاوِ، فَحُذِفَتِ الضَّمَّةُ عَنْهَا فَبَقِيَتِ الْوَاوُ سَاكِنَةً، فَأَبْدَلُوا مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، فَانْقَلَبَتْ يَاءً، لِسُكُونِهَا وَانْكِسَارِ مَا قَبْلَهَا [2] قَالَ الشَّاعِرُ:

لَيْثٌ هِزَبْرٌ مُدِلٌّ عِنْدَ خِيسَتِهِ ... بِالرَّقْمَتَيْنِ لَهُ أَجْرٍ وَأَغْرَاسُ [3]

وَقَالَ الآْخَرُ:

---

١) في الأصل " أجرؤ.

٢) انظر هذه المسألة وتعليلها في شرح الشافية ١٨٦/٣ " إذا وقعت الواو لاما بعد ضمة أصلية طرفا، كما في الأدلو، أو في حكم الطرف، بأن يأتي بعدها حرف غير لازم، كتاء التأنيث غير لازمة، نحو التعازية أو ألف تثنية كالتغازيان في مثنى التغازي، وكان ذلك في اسم متمكن، وجب قلب الواو ياء، والضمة قبلها كسرة؛ لأن الواو المضموم ما قبلها ثقيل على ثقيل، ولا سيما إذا تطرفت، وخاصة في الاسم المتمكن، فإنه إذن موطئ أقدام حركات الإعراب المختلفة، فتقلب الواو ياء، ثم تقلب الضمة كسرة، ولا يبتدأ بقلب الضمة كسرة، لأن تخفيف الآخر أولى.

٣) اضطرب رواة شعر الهذليين في نسبة هذا البيت، فمرة نسبوه إلى أبي ذؤيب، ومرة إلى مالك بن خالد الخناعي، انظر شرح أشعار الهذليين ٢٢٦/١، ٤٤٢، واللسان (عرس).

وفي أصل الكتاب " أغراس " وكتب فوقها " معا " يقصد أنها بالعين المهملة، والغين المعجمة، ورواية أشعار الهذليين بالعين المهملة، ومعناه " إناثه " الواحدة عرس، وهي اللبوة.

لاَ عَـــــيْشَ حَــــــــــتَّى تَلْحَـــــــــــقِي بِعَـــــنْسِ أَهْـــــــلِ الرِّيَـــــــاطِ الْبِـــــــيضِ وَالْقَلَـــــــنْسِ [1]

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ (انْقَلَبَتِ الضَّمَّةُ) فِي هَذَا النَّحْوِ (كَسْرَةً)، وَلَمْ تُقْلَبِ الضَّمَّةُ فَتْحَةً ؟ (قِيلَ: إِنَّمَا قُلِبَتِ) الضَّمَّةُ كَسْرَةً؛ لِأَنَّ الضَّمَّةَ أُخْتُ الْكَسْرَةِ (كَمَا أَنَّ الْوَاوَ أُخْتُ الْيَاءِ)، وَلِهَذَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْإِقْوَاءِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

آذَنَتْنَـــــــــــا بِبَيْنِهَـــــــــــــا أَسْـــــــــــمَاءُ رُبَّ ثَـــــــــاوٍ يُمَـــــــــلُّ مِنْـــــــــهُ الثَّـــــــــوَاءُ

(وَمِنْ أَبْيَاتِهَا)

(فَمَلَكْنَـــــــــا بِـــــــــذَلِكَ النَّـــــــاسَ حَتَّـــــــى) مَلَـــــكَ الْمُنْــــذِرُ بْـــــنُ مَـــــاءِ الـــــسَّمَاءِ [2]

وَكَذَلِكَ يَجْتَمِعُ الْوَاوُ (وَالْيَاءُ فِي) الرِّدْفِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

وَلاَ تُكْـــــــثِرْ عَلَـــــى ذِي الـــضِّغْنِ عَتْبًـــا وَلاَ ذِكْـــــــــــرَ التَّجَـــــرُّمِ لِلذُّنُـــــــــــوبِ
وَلاَ تَـــــسْـأَلْهُ عَمَّـــــا سَـــــوْفَ يُبْـــــدِي وَلاَ عَـــــنْ عَيْبِــــهِ لَـــــكَ فِـــــي الْمَغِيــبِ
مَتَـــــى تَـــــكُ فِـــــي صَـــــدِيقٍ أَوْ عَـــــدُوٍّ تُخَبِّـــــرْكَ الْعُيُـــــونُ عَـــــنِ الْقُلُـــــوبِ [3]

فَجَمَعَ بَيْنَ الْيَاءِ وَالْوَاوِ فِي الرِّدْفِ، وَلاَ تَجْتَمِعُ وَاحِدَةٌ مِنْهُمَا مَعَ الْأَلِفِ، وَلِهَذَا لَمَّا مُنِعَ الْفِعْلُ الْمَاضِي مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْكَسْرَةِ مُنِعَ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الضَّمَّةِ؛ لِأَنَّ الضَّمَّةَ أُخْتُ الْكَسْرَةِ، كَمَا أَنَّ الْوَاوَ أُخْتُ الْيَاءِ، وَلِذَلِكَ أُجْرِيَتِ الْيَاءُ وَالْوَاوُ

---

١) من شواهد سيبويه ٣١٧/٣، والمقتضب ٣٢٤/١، والمنصف ١٢٠/٢ و ٧٠/٣، واللسان (عنس وقلس) ولم يعز فيها جميعا.
وفي جميع المصادر " لا مهل.
٢) البيتان هما المطلع، والسابع والثلاثون من قصيدة الحارث بن حلزة المشهورة. انظر شرح القصائد العشر للتبريزي ص٣٧٠ – ٣٩٠.
٣) الأبيات لزهير بن أبي سلمى، ديوانه ٣٣٢ – ٣٣٣ وقد أصابها ما أصاب غيرها من الطمس، وخفاء بعض معالمها، وتداخل كلماتها، وقدرت على قراءة بعضها، واستعنت فيما خفي بالمرة بديوانه. وانظر أسرار العربية للمصنف ٣١٦ – ٣١٧.

مَجْرَى الْمُتَقَارِبَيْنِ إِذَا كَانَ الأَوَّلُ مِنْهُمَا سَاكِنًا، فَأَدْغَمُوا الْوَاوَ فِي الْيَاءِ، نَحْوَ: سَيِّدٍ، وَهَيِّنٍ، وَمَيِّتٍ، وَالأَصْلُ فِيهِ سَيْوِدٌ وَهَيْوِنٌ وَمَيْوِتٌ، وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُمْ: طَوَيْتُ طَيًّا، وَلَوَيْتُ لَيًّا، وَشَوَيْتُ شَيًّا، وَالأَصْلُ فِيهِ طَوْيًا وَلَوْيًا، وَشَوْيًا، إِلاَّ أَنَّهُ لَمَّا اجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ، قَلَبُوا الْوَاوَ يَاءً، وَجَعَلُوهُمَا يَاءً مُشَدَّدَةً، وَكَانَ قَلْبُ الْوَاوِ إِلَى الْيَاءِ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الْيَاءِ إِلَى الْوَاوِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْيَاءَ أَخَفُّ مِنَ الْوَاوِ، فَلَمَّا وَجَبَ قَلْبُ أَحَدِهِمَا إِلَى الآخَرِ، كَانَ قَلْبُ الأَثْقَلِ إِلَى الأَخَفِّ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الأَخَفِّ إِلَى الأَثْقَلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ، وَالْيَاءَ مِنْ وَسَطِ الْفَمِ، وَالإِدْغَامُ فِي حُرُوفِ الْفَمِ أَكْثَرُ مِنَ الإِدْغَامِ فِي حُرُوفِ الطَّرَفَيْنِ، وَهُمَا الشَّفَةُ وَالْحَلْقُ.

فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ أُجْرِيَتَا مَجْرَى الْمُتَقَارِبَيْنِ، وَبَيْنَ مَخْرَجَيْهِمَا تَبَاعُدٌ وَتَرَاخٍ: لأَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ، وَالْيَاءَ مِنْ وَسَطِ الْفَمِ ؟

قُلْنَا: لَيْسَ تَقَارُبُهُمَا الْمُعْتَدُّ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْمَخْرَجِ، وَإِنَّمَا تَقَارُبُهُمَا الْمُعْتَدُّ بِهِ مِنْ جِهَةِ وَصْفٍ فِي أَنْفُسِهِمَا وَهُوَ الْمَدُّ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَزِمَ فِيهِمَا الإِدْغَامُ، وَالْمُتَقَارِبَانِ قَدْ لاَ يَلْزَمُ فِيهِمَا الإِدْغَامُ ؟

قُلْنَا: إِنَّمَا لَزِمَ فِيهِمَا الإِدْغَامُ، لأَنَّهُمَا لَمَّا اشْتَرَكَا فِي الْمَدِّ، وَالرِّدْفِ، وَالإِقْوَاءِ تَنَزَّلاَ مَنْزِلَةَ الْمِثْلَيْنِ فِي لُزُومِ الإِدْغَامِ. وَأَيْضًا فَإِنَّ اجْتِمَاعَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ (مُسْتَثْقَلٌ) وَلاَ يَبْلُغُ اجْتِمَاعُ الْمُتَقَارِبَيْنِ فِي الصَّحِيحِ مِنَ الثِّقَلِ مَا يَبْلُغُ ثِقَلُ اجْتِمَاعِهِمَا، وَلَوْلاَ فَرْطُ الثِّقَلِ فِي اجْتِمَاعِ حُرُوفِ الْمَدِّ (وَاللِّينِ)، لَمَا كَانُوا يَفِرُّونَ مِنْ تَحَرُّكِ الْوَاوِ بِالضَّمَّةِ وَالْيَاءِ بِالْكَسْرَةِ (عِنْدَ اجْتِمَاعِ) الْوَاوَاتِ وَالْيَاءَاتِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا كَانَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ الْمَدَّ، حَتَّى جَازَ أَنْ يَجْتَمِعَا فِي

الرِّدْف فِي الْقَصِيدَةِ الْوَاحِدَةِ،(وَهَذَا) بِعَيْنِه مَوْجُودٌ فِي الأُلِفِ، وَلاَ (يَجُوزُ أَنْ يَجِيءَ) رِدْفًا (مَعَ الْوَاوِ) وَالْيَاءِ فِي الْقَصِيدَةِ الْوَاحِدَةِ [١] فَهَلاَّ جَازَ ذَلِكَ ؟

قُلْنَا: (إِنَّمَا لَمْ يَجُزْ) ذَلِكَ؛ لأَنَّ الْمَدَّ الَّذي فِي الأُلِف أَكْثَرُ مِنَ الْمَدِّ الَّذي فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ؛ لأَنَّهَا أَوْسَعُهُنَّ مَخْرَجًا، فَلفَرْط الْمَدِّ الَّذي فِيهِمَا لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ، لاَ لأَنَّهَا لَيْسَتْ حَرْفَ مَدٍّ، وَالَّذي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَدَّ فِي الأُلِفِ أَكْثَرُ مِنَ الْمَدِّ فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ انْفِرَادُهَا بِالتَّأْسِيسِ، فَإِنَّ الْقَصِيدَةَ إِذَا كَانَتْ مُؤَسَّسَةً نَحْوَ قَوْلِه:

كِـــــلِينِي لِهَــــمٍّ يَـــا أُمَيْمَــةُ نَـــاصِبِ   وَلَيْـــلٍ أُقَاسِــيهِ بَطِــيءِ الْكَوَاكِــبِ [٢]

لَمْ يَجُزْ أَنْ تَقَعَ مَعَ الأُلِفِ وَاوٌ وَلاَ يَاءٌ، لانْحِطَاطِهَا عَنْ رُتْبَتِهَا فِي الْمَدِّ؛ لأَنَّ الشِّعْرَ مِيزَانٌ يَطْلُبُ الاعْتِدَالَ، وَالَّذي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَدَّ فِي الأُلِف أَكْثَرُ مِنَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ، إِذَا كَانَ قَبْلَهَا أَلِفٌ، نَحْوُ: هَبَاةٍ [٣] وَعَبَاةٍ [٤] وَمَعْنَى جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ أَنْ تُجْعَلَ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالْحَرْفِ الَّذي حَرَكَتُهَا مِنْهُ، فَعَلَى هَذَا تَجْعَلُهَا فِي هَبَاءَةٍ وَعَبَاءَةٍ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالأُلِف، وَذَلِكَ يُوقَفُ عَلَيْه بِاللَّفْظِ، وَلَيْسَ لِلْخَطِّ فِيه حَظٌّ، وَلاَ يَجُوزُ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ إِذَا كَانَ قَبْلَهَا وَاوٌ أَوْ يَاءٌ، نَحْوَ: مَقْرُوءَة، وَخَطِيئَةٍ، وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ مَعَ الأُلِفِ دُونَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ؛ لأَنَّ فِي الأُلِفِ فَرْطَ مَدٍّ، فَتُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الْحَرَكَةِ، فَجَازَ تَقْرِيبُ الْهَمْزَةِ مِنَ السُّكُونِ بِجَعْلِهَا

---

١) انظر بحث هذه المسألة (مجيء الألف والواو والياء ردفا)، والتعاقب بين الواو والياء، وكون الألف لا يكون معها غيرها، انظر الوافي في العروض والقوافي للتبريزي ٢٢٦ – ٢٢٧، وكتاب القوافي للتنوخي ٨٨ – ٩٠، وانظر الخصائص ٨٤/١، ١١٥ و٢/٣ – ٢٣.

٢) البيت للنابغة الذبياني، مطلع قصيدة مدح بها عمرو بن الحارث الغساني، ديوانه ٤٣، وسيبويه ٢٠٧/٢، ٢٧٧ و٣٨٢/٣.

وفي الأصل " بطي " بياء مشددة.

٣) والهباءة: أرض لغطفان، كان بها يوم من أيام العرب.

٤) العباءة: كساء معروف. انظر معجم ما استعجم (١٣٤٤) ١٦٢، ٨١٤، ١٠٢٤.

بَيْنَ بَيْنَ. وَإِذَا كَانُوا يَرْفُضُونَ مَا يَقْرُبُ مِنَ اجْتِمَاعِ السَّاكِنَيْنِ كَمَا يَرْفُضُونَ اجْتِمَاعَ السَّاكِنَيْنِ، أَلاَ تَرَى أَنَّهُمْ لَمَّا رَفَضُوا الابْتِدَاءَ بِالسَّاكِنِ رَفَضُوا مَا قَرُبَ مِنْهُ، فَلاَ يَجُوزُ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ:

أَأَنْ رَأَتْ رَجُلاً أَعْشَى أَضَرَّ بِهِ ... رَيْبُ الْمَنُونِ وَدَهْرٌ مُفْسِدٌ خَبِلُ [1]

لأَنَّ فِي جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ تَقْرِيبًا لَهَا مِنَ السَّاكِنِ. وَكَمَا رَفَضُوا الابْتِدَاءَ بِالسَّاكِنِ، رَفَضُوا الابْتِدَاءَ بِمَا يَقْرُبُ مِنْهُ، إِلاَّ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي الأَلِفِ فَرْطُ مَدٍّ تَنَزَّلَ ذَلِكَ مَنْزِلَةَ الْحَرَكَةِ، فَكَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ تَقْرِيبٌ مِنَ اجْتِمَاعِ السَّاكِنَيْنِ، بِخِلاَفِ الْوَاوِ وَالْيَاءِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا مِنْ فَرْطِ الْمَدِّ مَا فِي الأَلِفِ، وَمِمَّا يُنَبِّهُ عَلَى فَرْطِ الْمَدِّ فِيهَا قِرَاءَةُ نَافِعٍ، وَهُوَ أَحَدُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ " مَحْيَايْ " [2] بِسُكُونِ الْيَاءِ؛ وَمَا حُكِيَ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ أَنَّهُ قَالَ: " الْتَقَتْ حَلْقَتَا الْبِطَانِ " [3] وَمَا حُكِيَ أَيْضًا عَنْ بَعْضِهِمْ بِأَنَّهُ قَالَ:

(لَهُ ثُلُثَا الْمَالِ) [4] بِإِثْبَاتِ الأَلِفِ مِنْ " حَلْقَتَا " وَ " ثُلُثَا " فَجَمَعَ بَيْنَ الأَلِفِ وَلاَمِ التَّعْرِيفِ، فَجَمَعَ بَيْنَ سَاكِنَيْنِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَيْسَ بِقِيَاسٍ، إِلاَّ أَنَّهُ مِمَّا (مَجِيئُهُ) عَلَى فَرْطِ الْمَدِّ فِيهَا.

---

١) البيت لأعشى قيس، ديوانه ٥٥ وفيه " مفند " وسيبويه ١٥٤/٣ والتكملة للفارسي ص١٤ وما قاله المصنف هنا خالفه ابن جني في سر صناعة الإعراب ٥٤/١ فقال: " ويدلك على أنها (يقصد الهمزة المخففة) وإن كانت قد قربت من الساكن فإنها في الحقيقة متحركة أنك تعتدها في وزن العروض حرفا متحركا، وذلك نحو قول كثير:

أأن زم أجمال وفارق جيرة وصاح غراب البين: أنت حزين ؟ ألا ترى أن قولك " أأن زم " فعولن، فالهمزة إذن مقابلة لعين (فعولن) وهي متحركة كما ترى.

٢) وانظر السبعة في القراءات ٢٧٥، وحجة القراءات ٢٧٩، والنشر ٢٦٧/٢.

٣) مثل يضرب للأمر إذا اشتد، انظر البيان والتبيين ٨٨/٤، والخصائص ٩٣/١، ومجمع الأمثال ١٨٦/٢، والمستقصي ٣٠٦/١، واللسان (بطن)، وانظر شرح الشافية ٢١٠/٢، ٢٢٤. واستشهد المصنف به في هذا الموضع، وفي الإنصاف ٦٥١، ٦٦٦ لفرط المد في ألف (حلقتا)، والتقاء الساكنين – هنا شاذ.

٤) انظر الإنصاف ٦٥١، ٦٦٦.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ فِيهَا (مِنَ الْمَدِّ مَا) لَيْسَ فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ، جَازَ أَنْ (تَنْفَرِدَ) فِي الْحُكْمِ عَنْهُمَا وَأَنْ يُحْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ؛ لِلْمُشَابَهَةِ الَّتِي بَيْنَهُمَا.

وَأَمَّا (نَحْوُ أَبُوهُ) وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الأَسْمَاءِ الْمُعْتَلَّةِ (فَإِنَّمَا) لَمْ يَجِبْ (قَلْبُ الْوَاوِ) فِيهِ، كَمَا وَجَبَ فِي نَحْوِ: أَدْلٍ؛ لِئَلاَّ يَقَعَ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، وَذَلِكَ؛ لأَنَّ هَذِهِ الْوَاوَ فِي الأَسْمَاءِ السِّتَّةِ الْمُعْتَلَّةِ لاَ تَلْزَمُ، وَإِنَّمَا تَكُونُ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ خَاصَّةً، أَلاَ تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ فِي النَّصْبِ رَأَيْتُ أَبَاهُ، وَفِي الْجَرِّ مَرَرْتُ بِأَبِيهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُهَا، بِخِلاَفِ أَدْلٍ، وَنَحْوِهِ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْلَبِ (الْوَاوُ) [1] فيه يَاءً لَكَانَ لاَزِمًا، وَالْمَرْفُوضُ فِي هَذَا النَّحْوِ مَا كَانَ لاَزِمًا، لاَ مَا كَانَ غَيْرَ لاَزِمٍ، لأَنَّ اللاَّزِمَ لَهُ مِنَ الثِّقَلِ مَا لَيْسَ لِغَيْرِ اللاَّزِمِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَلْزَمِ الْقَلْبُ فِيهِ [2] .

وَأَمَّا مَغْزُوٌّ وَعُتُوٌّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ لاَزِمًا إِلاَّ أَنَّهُ لاَ يَرِدُ نَقْضًا عَلَى مَا أَصَّلُوهُ؛ لأَنَّهُمْ قَالُوا: لَيْسَ فِي كَلاَمِ الْعَرَبِ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، وَإِنَّمَا قَبْلَهَا حَرْفٌ سَاكِنٌ، وَإِنَّمَا الضَّمَّةُ قَبْلَ الْحَرْفِ الَّذِي قَبْلَ آخِرِهِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْوَاوَ سَاكِنَةٌ مُشَدَّدَةٌ، وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ بِحَرْفَيْنِ: أَحَدُهُمَا سَاكِنٌ، وَالآخِرُ مُتَحَرِّكٌ، وَإِذَا كَانَ قَبْلَهُ حَرْفٌ سَاكِنٌ، خَرَجَ عَنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَهُ ضَمَّةٌ، وَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا سَاكِنٌ، وَ(إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ) وَاوٌ قَبْلَهَا سَاكِنٌ تَنَزَّلَ مَنْزِلَةَ غَزْوٍ وَ(لَهْوٍ)، وَكَانَ إِجْرَاؤُهُ مَجْرَاهُ أَوْلَى مِنْ (تَشْبِيهِهِ) بِأَدْلٍ وَأَحْقٍ، عَلَى أَنَّهُ قَدْ (حُكِيَ عَنْهُمْ) أَنَّهُمْ قَالُوا: مَغْزِيٌّ وَعُتِيٌّ. قَالَ سِيبَوَيْهِ: " شَبَّهُوهَا بِأَدْلٍ حَيْثُ كَانَ قَبْلَهَا حَرْفٌ مَضْمُومٌ، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِلاَّ حَرْفٌ سَاكِنٌ. وَالْوَجْهُ فِي هَذَا النَّحْوِ الْوَاوُ، وَالأُخْرَى عَرَبِيَّةٌ

---

١) لحق بالهامش لم يتضح بالتصوير.

٢) في شرح الشافية ١٦٨/٣ " وكذا لا تقلب الواو ياء إذا لم تكن الضمة لازمة، نحو: أبوك، وفوك، وأخوك، وكذا خطوات؛ فإن الألف والتاء غير لازمة، كتاء تغازية، لكن ضمة الفاء عارضة في الجمع، ويجوز إسكانها.

جَيِّدَةٌ " [1] وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَالُوا: أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ فِي مَسْنُوَّةٍ، وَمَعْدِيٌّ عَلَيْهِ فِي مَعْدُوٍّ عَلَيْهِ. قَالَ الشَّاعِرُ:

وَقَـــــدْ عَلِمَـــــتْ عِرْسِـــي مُلَيْكَـــةُ أَنَّنِـــي   أَنَـــا اللَّيْـــثُ مَعْـــدِيًّا عَلَيْـــهِ وَعَادِيًـــا [2]

وَكَذَلِكَ قَالُوا أَيْضًا مَجْفِيٌّ فِي مَجْفُوٍّ، قَالَ الشَّاعِرُ:

مَا أَنَا بِالْجَافِي وَلاَ الْمَجْفِيِّ [3]

وَالْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ كُلِّه الْوَاوُ.

وَقِيلَ: إِنَّمَا قَالُوا: مَسْنِيَّةٌ وَمَعْدِيٌّ وَمَجْفِيٌّ، كَأَنَّهُ بَنَوْهُ عَلَى " سُنِيَتْ " فَهِيَ مَسْنِيَّةٌ " وَعُدِيَ " عَلَيْهِ " فَهُوَ مَعْدِيٌّ عَلَيْهِ، وَجُفِيَ، فَهُوَ مَجْفِيٌّ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

سَـــيَكْفِيكَ ضَـــرْبَ الْقَـــوْمِ لَحْـــمٌ مُعَـــرَّصٌ   وَمَـــاءُ قُـــدُورٍ فِـــي الْقِـــصَاعِ مَـــشِيبُ [4]

فَقَالَ: مَشِيبٌ، وَالْقِيَاسُ مَشُوبٌ كَأَنَّهُ بَنَاهُ عَلَى شِيبَ [5] .

وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُمْ: فُلاَنٌ مَرْضِيُّ الْمَذْهَبِ وَمَرْضُوٌّ؛ (لأَنَّهُ مِنَ) الرِّضْوَانِ

١) سيبويه ٣٨٤/٤ وفيه " والأخرى عربية كثيرة.

٢) هو عبد يغوث بن وقاص الحارثي، سيبويه ٣٨٥/٤، والمفضليات ١٥٨، والمنصف ١٨٨/١ و١٢٢/٢.

٣) اللسان (جفا)، وأمالي ابن الشجري ٣٨٨/١، والمفضليات ١٥٨، والمنصف ١١٨/١ و١٢٢/٢.

٤) البيت للسليك ابن السلكة السعدي، وهو في المنصف ٢٨٨/١ غير معزو، وابن يعيش ٧٨/١٠ واللسان (شوب، صرب) وعزاه في (عرص) إلى المخبل، وليس له، وهو من قصيدة للسليك في الأغاني ٣٨٠/٢٠.

٥) انظر شرح الشافية ١٤٤/٣، ١٤٨ – ١٤٩.

كَأَنَّهُ بُنِيَ عَلَى رَضِيَ، وَلِهَذَا قِيلَ: الْقِيَاسُ فِي الْعَلْيَاءِ الْعَلْوَاءُ، كَالْقَنْوَاءِ [1] وَالْعَشْوَاءِ، إلاَّ أَنَّهُم قَالُوا: الْعَلْيَاءُ، كَأَنَّهُمْ بَنَوْهُ عَلَى (عُلِيتْ) وَالْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ كُلِّه الْوَاوُ [2] .

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ وَجَبَ أَنْ يَقُولُوا فِي جَمْعِ عَصًا: عُصِيٌّ، وَحَقْوٍ حُقِيٌّ [3] وَلَمْ يَقُولُوا: عُصُوٌّ، وَحُقُوٌّ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الأَْصْلَ، كَمَا قَالُوا: مَغْزُوٌّ وَمَدْعُوٌّ وَعُسُوٌّ وَعُتُوٌّ [4] ؟

قِيلَ: إِنَّمَا لَمْ يَجُزْ أَنْ يَقُولُوا فِي جَمْعِ عَصًا عُصُوٌّ، وَفِي جَمْعِ حَقْوٍ: حُقُوٌّ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الأَْصْلَ، وَوَجَبَ فِيهِ الْقَلْبُ؛ لأَنَّهُ اجْتَمَعَ فِيهِ ثِقَلاَنِ: ثِقَلُ الْجَمْعِ، وَثِقَلُ الْوَاوَيْنِ.

---

١) حكى غير البصريين: قنوت وقنيت بالياء والواو، انظر اللسان (قنا) والقنواء: بينة القنا، وهو طول الأنف. ودقة أرنبته مع حدب في وسطه، وهو من الصفات المحمودة، التي تدل على الكرم.

٢) المنصف ١٢٣/٢ قال أبو عثمان: إذا كان مثال عتو واحدا فالوجه فيه إثبات الواو، والقلب جائز، نحو: معدي وعتي: إذا أردت مصدر عتا يعتو عتوا، وبعض العرب ينشد هذا البيت:

وقد علمت عرسي مليكة أنني *** أنا الليث معديا عليه وعاديا

قال أبو الفتح: إنه إنما جاز القلب في " عتي " ونحوه على قلته؛ لأنه اجتمع في الطرف واوان، والأولى مدغمة، فخفيت، فكأنه ليس بين الدال في معدوو بين الواو الآخرة حاجز لضعف الواو بالإدغام، فغيرت تشبيها بـ " أدل " وليس مثله، وإنما هذا تطلب وجه بعد السماع، ويقوي قلبه أيضًا أن الفعل قد قلب فيه، نحو " عزي وعدي عليه ". وانظر شرح الشافية ١٧٢/٣ و١٩٥ وجعل القلب نادرا. وانظر سيبويه ٣٨٤/٤. وهذا لا ينطبق عليه أن آخره ضمة ساكن ما قبلها، قال في المنصف ١٢٢/٢ " ومن ثم قالوا: " مغزو " يقول: لأن في مغزو حرفا مشددا، والحرف المشدد أبدا حرفان من جنس واحد، والأول منهما ساكن، فالواو الأولى من مغزو، ومعدو، وعتو ساكنة بمنزلة الزاي من غزو، كما أن الياء في كرسي وصبي ساكنة بمنزلة الياء من ظبي " وانظر المنصف ٢٧٧/٢.

٣) في الأصل " أحق " وكأن قد ضرب عليها، " وحقي " لحق في الهامش.

٤) غسا الشيخ وعتا: إذا ولى وكبر.

وَأَمَّا مَدْعُوٌّ وَمَغْزُوٌّ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ وَإِنْ وُجِدَ فِيهِ ثِقَلُ الْوَاوَيْنِ، إِلاَّ إِنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِيهِ ثِقَلُ الْجَمْعِ، وَالْعِلَّةُ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَصْفَيْنِ، لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، وَإِنَّمَا وَجَبَ قَلْبُهَا يَاءً؛ لأَنَّ الْوَاوَ الأُولَى لَمَّا كَانَتْ زَائِدَةً لَمْ يَعْتَدُّوا بِهَا، كَمَا لَمْ يَعْتَدُّوا بِالأَلِفِ فِي نَحْوِ: كِسَاءٍ وَرِدَاءٍ، فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ اسْمٍ مُتَمَكِّنٍ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، فَقُلِبَتْ مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، فَانْقَلَبَتِ الْوَاوُ الثَّانِيَةُ يَاءً؛ لانْكِسَارِ مَا قَبْلَهَا، فَصَارَ عُصُوِيٌّ وَحُقُوِيٌّ فَاجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ، فَقُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً، وَجُعِلَتْ يَاءً مُشَدَّدَةً، فَصَارَ عُصِيٌّ وَحُقِيٌّ.

وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يُكْسَرَ الأَوَّلُ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْكَسْرَةِ وَالْيَاءِ، فَيُقَالُ: عِصِيٌّ وَحِقِيٌّ [١] وَلِهَذَا الْمَعْنَى قَالُوا فِي جَمْعِ قَوْسٍ بَعْدَ الْقَلْبِ: قِسِيٌّ، وَالأَصْلُ أَنْ يُقَالَ: قُوُوسٌ إِلاَّ أَنَّهُمْ نَقَلُوا اللاَّمَ إِلَى مَوْضِعِ الْعَيْنِ، فَصَارَ قُسُوٌّ، وَفَعَلُوا بِهِ مَا فَعَلُوا بِعُصِيٍّ وَحُقِيٍّ مِنَ الإِبْدَالِ وَالْقَلْبِ [٢] .

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا كَانَتِ الْوَاوُ الأُولَى مِنْ عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ بِمَنْزِلَةِ الأَلِفِ فِي كِسَاءٍ، فَهَلاَّ سُوِّيَ بَيْنَهُمَا فِي الْقَلْبِ، فِي الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، فَيُقَالُ: مَغْزِيٌّ وَعُصِيٌّ، كَمَا يُقَالُ: كِسَاءٌ، وَأَسْمَاءٌ ؟

قُلْنَا: لأَنَّ الأَلِفَ أَضْعَفُ مِنَ الْوَاوِ وَأَخْفَى، فَكَأَنَّهَا غَيْرُ مَوْجُودَةٍ، فَصَارَتِ الْوَاوُ فِي كِسَاءٍ وَأَسْمَاءٍ كَأَنَّهَا قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا، فَوَجَبَ قَلْبُهَا فِي الْوَاحِدِ

١) وقد علل الرضي جواز الوجهين – أن فعلا يلتبس بفعل، فجاز إبقاء الضم فيه دلالة على أصل البنية، وفي غيره لا يلتبس بنية ببنية، أو يقال: المجوز لضم فعـل قبـل الياء خفة البناء. وقال السيرافي: يجوز أن يقال: لي بالكسر في جمع ألوى، كبيض في جمع أبيض، جعل الياء الساكنة المدغمة كغير المدغمة، وحي في حي كقيـل وبيـع " شرح الشافية ١١٦/٣ – ١١٧.

٢) مسألة قسي انظرها في المنصف ١٠٢/٢ و١٢٣ و١٢٤، وانظر شرح الشافية ١٧١/٣ و١٩٥.

وَالْجَمْعِ، وَأَمَّا الْوَاوُ فَإِنَّهَا أَقْوَى مِنَ الأُلِفِ وَأَجْلَى، فَلِهَذَا لَمْ يَجِبْ فِي الْوَاحِدِ، كَمَا وَجَبَ فِي الْجَمْعِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالُوا فِي جَمْعِ أَحْوَى: حُوٌّ، فَصَحَّتِ الْوَاوُ فِي آخِرِهِ، وَإِنْ كَانَ جَمْعًا، فَهَلاَّ قَلَبُوهَا كَمَا قَلَبُوهَا فِي عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ ؟

قُلْنَا: الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ، وَذَلِكَ لأَنَّ الْوَاوَ الأُولَى فِي نَحْوِ عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ زَائِدَةٌ، فَجَازَ أَنْ تُقَدَّرَ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ؛ لأَنَّ الزَّائِدَ يُحْتَمَلُ فِيهِ تَقْدِيرُ السُّقُوطِ، وَأَمَّا الْوَاوُ فِي نَحْوِ: حُوٍّ، فَإِنَّهَا أَصْلِيَّةٌ، وَهِيَ عَيْنُ الْفِعْلِ، فَلاَ تَحْتَمِلُ تَقْدِيرَ السُّقُوطِ فِيهَا، كَمَا احْتَمَلَتْهُ الْوَاوُ الأُولَى فِي نَحْوِ: عُصُوٍّ؛ لأَنَّهَا مَدَّةٌ زَائِدَةٌ، وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنِ الْوَاوُ (فِي تَقْدِيرِ زَائِدَةٍ) الضَّمَّةَ (فَيَلْزَمُ) قَلْبُهَا عَلَى حَدِّ عُصُوٍّ وَحُقُوٍّ، (فَحَالُ الْوَاوِ الأُولَى فِي نُهُوٍّ وَعُتُوٍّ وَحُقُوٍّ كَحَالِ الأَلِفِ فِي نَحْوِ: كِسَاءٍ) وَرِدَاءٍ، (فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَتِ الأُلِفُ الَّتِي قَبْلَهَا خَفِيَّةً)، زَائِدَةً، سَاكِنَةً، وَالْحَرْفُ السَّاكِنُ حَاجِزٌ غَيْرُ حَصِينٍ، فَقَدَّرُوا كَأَنَّ الْوَاوَ قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا، فَتُقْلَبُ أَلِفًا، فَاجْتَمَعَ أَلِفَانِ: (أَلِفٌ زَائِدَةٌ)، وَأَلِفٌ مُنْقَلِبَةٌ، وَالأُلِفَانِ سَاكِنَانِ، وَهُمَا لاَ يَجْتَمِعَانِ، فَقُلِبَتِ الْمُنْقَلِبَةُ هَمْزَةً؛ لالْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ، وَكَانَ قَلْبُهَا إِلَى الْهَمْزَةِ أَوْلَى؛ لأَنَّهَا أَقْرَبُ الْحُرُوفِ إِلَيْهَا؛ لأَنَّهَا هَوَائِيَّةٌ كَمَا أَنَّهَا هَوَائِيَّةٌ، فَلِهَذَا كَانَ قَلْبُهَا إِلَيْهَا أَوْلَى مِنْ غَيْرِهَا [1] فَكَمَا (وَجَبَ أَنْ تُقْلَبَ فِي) كِسَاءٍ وَرِدَاءٍ فَكَذَلِكَ فِي عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ، وَمِثَالُ الْوَاوِ الأُولَى فِي حُوٍّ جَمْعِ أَحْوَى الأُلِفُ فِي آيٍ وَرَايٍ جَمْعِ آيَةٍ وَرَايَةٍ [2] فَإِنَّهَا لاَ تُقْلَبُ، وَإِنْ وَقَعَتْ طَرَفًا وَقَبْلَهَا أَلِفٌ، وَذَلِكَ لأَنَّ الأُلِفَ أَصْلِيَّةٌ، وَهِيَ عَيْنُ الْفِعْلِ، وَلَيْسَتْ زَائِدَةً كَالأُلِفِ فِي كِسَاءٍ وَرِدَاءٍ، فَلَمْ يُمْكِنْ أَنْ تُقَدَّرَ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ، وَإِذَا لَمْ تُقَدَّرْ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ لَمْ يُقَدَّرْ أَنَّ الْيَاءَ قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ

---

١) انظر الإنصاف ١٤ – ١٥.

٢) انظر في أصل آية وراية وغاية سيبويه ٣٩٨/٣ – ٣٩٩.

مَا قَبْلَهَا، فَوَجَبَ أَنْ تَصِحَّ وَلاَ تَعْتَلَّ، فَكَمَا وَجَبَ أَنْ تَصِحَّ آيٌ وَرَايٌ فَكَذَلِكَ حُوٌّ.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالُوا فِي جَمْعِ بَهْوٍ: بُهُوٌّ، وَفِي جَمْعِ نَجْوٍ، نُجُوٌّ وَهُوَ السَّحَاب، وَفِي جَمْعِ نَحْوٍ: نُحُوٌّ. وَقَدْ حُكِيَ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ: إِنَّكُمْ لَتَنْظَرُونَ فِي نُحُوٍّ كَثِيرَةٍ، وَلاَ خِلاَفَ فِي أَنَّ الْوَاوَ فِي بُهُوٍّ وَنُجُوٍّ، وَنُحُوٍّ زَائِدَةٌ، وَمَعَ هَذَا (لَمْ يُعِلُّوا) ؟

قُلْتُ: هَذَا إِنَّمَا جَاءَ فِي هَذِهِ الأَلْفَاظِ الْيَسِيرَةِ الْمَعْدُودَةِ عَلَى خِلاَفِ الْقِيَاسِ، فَلاَ يُعْتَدُّ بِهَا، كَمَا قَالُوا: الْقَوَدُ وَالْحَوَكَةُ، فَصَحَّحُوا الْوَاوَ مَعَ تَحَرُّكِهَا وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهَا، وَإِنْ كَانَ الْقِيَاسُ يَقْتَضِي الْقَلْبَ. وَكَمَا أَنَّ هَذَا لاَ يُورِدُ نَقْضًا عَلَى مَا أَصَّلُوهُ، مِنْ أَنَّ حَرْفَ الْعِلَّةِ مَتَى تَحَرَّكَ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهُ، وَجَبَ أَنْ يُقْلَبَ أَلِفًا؛ لِقِلَّتِهِ، وَشُذُوذِهِ، فَكَذَلِكَ هَاهُنَا؛ لأَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ لاَ تُنْقَضُ بِالصُّورَةِ الشَّاذَّةِ النَّادِرَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَمَا الْفَائِدَةُ فِي مَجِيءِ هَذِهِ الشَّوَاذِّ فِي كَلاَمِهِمْ وَهِيَ تَرْجِعُ عَلَى الْعِلَّةِ بِالإِبْطَالِ ؟

قِيلَ: الْفَائِدَةُ فِي مَجِيئِهَا التَّنْبِيهُ عَلَى الأُصُولِ الْمَرْفُوضَةِ بِالْعِلَلِ الْمُوجِبَةِ، أَلاَ تَرَوْنَ أَنَّ فِي تَصْحِيحِ الْقَوَدِ وَالْحَوَكَةِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الأَصْلَ فِي دَارٍ: دَوَرٌ، وَفِي بَابٍ: بَوَبٌ [1] وَكَذَلِكَ بِنَاؤُهُمُ الْفِعْلَ الْمُضَارِعَ إِذَا اتَّصَلَتْ بِهِ نُونُ التَّوْكِيدِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّـٰغِرِينَ ﴾ [2] أَوْ ضَمِيرُ جَمَاعَةِ النِّسْوَةِ، نَحْوَ *قوله تعالى* : ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ [3] مَعَ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْمُوجِبَةِ لِلإِعْرَابِ فِيهِ؛ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الأَصْلَ فِي الْفِعْلِ الْبِنَاءُ، وَكَذَلِكَ إِعْرَابُهُمْ أَيًّا مَعَ وُجُودِ الْمَعْنَى الْمُوجِبِ لِلْبِنَاءِ، مِنْ تَضَمُّنِ مَعْنَى الْحَرْفِ فِيهِ؛ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الأَصْلَ فِي الأَسْمَاءِ الإِعْرَابُ. فَكَذَلِكَ قَوْلُهُمْ فِي نَحْوٍ: نُحُوٌّ، بِالتَّصْحِيحِ، فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الأَصْلَ فِي عُصِيٍّ

---

١) الخصائص ٣/٥٢.

٢) سورة يوسف /٣٢.

٣) سورة البقرة /٢٣٧.

عُصُوٌّ، وَحُقِيٌّ حُقُوٌّ، وَمُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الأُصُولِ كَثِيرَةٌ فِي كَلاَمِهِمْ.

فَإِنْ قِيلَ: فَكَيْفَ تَزْعُمُونَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا مَضْمُومٌ وَ" هُوَ " [1] اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ ؟

قُلْنَا: هَذَا لاَ يَرِدَ نَقْضًا عَلَى كَلاَمِنَا؛ لأَنَّا قُلْنَا لَيْسَ فِي كَلاَمِهِمُ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، وَ" هُوَ " – وَإِنْ كَانَ اسْمًا – إِلاَّ أَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُتَمَكِّنًا، بَلْ هُوَ ضَمِيرٌ، وَلَيْسَ لَهُ فِي الضَّمَائِرِ نَظِيرٌ.

فَإِنْ قِيلَ: وَمِنْ أَيْنَ زَعَمْتُمْ أَنَّ هَذَا الضَّمِيرَ، لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ، وَهُمْ يَقُولُونَ فِي ضَمِيرِ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ: ضَرَبْتُهُو وَمَرَرْتُ بِهُو، قَالَ اللَّهُ (تَعَالَى) " فَخَسَفْنَا بِهُو وَبِدَارِهُو الأَرْضَ " [2] فَيَأْتُونَ بَعْدَ الْهَاءِ بِوَاوٍ مَضْمُومٌ مَا قَبْلَهَا ؟

قُلْنَا: لاَ يَجُوزُ أَنْ يُتَوَهَّمَ أَنَّهَا نَظِيرُهُ، وَلاَ أَنَّ أَصْلَهُمَا وَاحِدٌ، وَذَلِكَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْوَاوَ فِي " ضَرَبْتُهُو " لَيْسَتْ أَصْلِيَّةً مِنْ بِنَاءِ الْكَلِمَةِ، كَالْوَاوِ فِي " هُوَ "،

---

١) الضمير هنا لا يحتاج إلى ظاهر يعود إليه، وهو مبتدأ، واسم خبر.

٢) من الآية ٨١ من القصص، وهذه لغة مشهورة، حكى الكسائي عن شيخ من هوازن " عليه مال... وقال الكسائي: هي لغات، يقال: فيه وفيهي، وفيه. وفيهو بتمام وغير تمام ". وروي عن أبي الهيثم أنه قال: مررت به ومررت به، ومررت بهي، قال: وإن شئت مررت به، ومررت به، ومررت بهو، وكذلك ضربه فيه هذه اللغات. وكــذلك يضربه ويضربه. ويضربهو ".

وقرأ حفص عن عاصم " أنسانيه " (الكهف ٦٣) بضم الهاء، وفي سورة الفتح " بما عاهد عليه اللّه " بضم الهاء ".

ولم أعثر على القراءة التي أوردها المصنف في كتب القراءات، غير أن سيبويه عزاها في كتابه ١٩٥/٤ أو (٢٩٤/٢ ط بولاق) إلى أهل الحجاز، قال: " وأهل الحجــاز يقولون: مررت بهو قبل، ولديهو مال، ويقرءون: " فخسفنا بهو وبدارهو الأرض ". ولعل المصنف أخذ ما ذكره من هذا.

وَإِنَّمَا هِيَ زَائِدَةٌ فِي حَالَةِ الْوَصْلِ، وَلِهَذَا تُحْذَفُ فِي حَالَةِ الْوَقْفِ: فَلاَ يَجُوزُ إِثْبَاتُهَا فيه بحَالٍ، بَلْ تَقُولُ فِي الْوَقْف: ضَرَبْتُهُ، وَمَرَرْتُ بِهِ، وَلَوْ كَانَتْ أَصْلِيَّةً كَالْوَاوِ فِي " هُوَ " لَمَّا جَازَ أَنْ تُحْذَفَ، كَمَا لاَ يَجُوزُ أَنْ تُحْذَفَ مِنْ " هُوَ " إِذَا كَانَ ضَمِيرَ الْمَرْفُوعِ.

وَالْوَجْهُ الثَّاني: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَوَجَبَ أَنْ يَجُوزَ فَتْحُ الْوَاوِ فِي " أَكْرَمْتُهُوَ " وَ " مَرَرْتُ بِهُوَ "، كَمَا تُفْتَحُ الْوَاوُ مِنْ " هُوَ "، فَلَمَّا لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ، دَلَّ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا.

وَالْوَجْهُ الثَّالِثُ: أَنَّ الْهَاءَ وَالْوَاوَ فِي " أَكَرَمْتُهُو " وَ " بِهُو " ضَمِيرُ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ، " وَهُوَ " ضَمِيرُ الْمَرْفُوعِ، وَلاَ شَكَّ أَنَّ ضَمِيرَ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ غَيْرَ ضَمِيرِ الْمَرْفُوعِ؛ لأَنَّ ضَمِيرَ الْمَرْفُوعِ يَدُلُّ بِصِيغَتِهِ عَلَى الرَّفْعِ، فَلَوْ جُعِلَ صِيغَةُ ضَمِيرِ الْمَرْفُوعِ بِعَيْنِهَا هِيَ صِيغَةَ ضَمِيرِ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ، لَذَهَبَتِ الدَّلاَلَةُ عَلَى الرَّفْعِ مِنَ الصِّيغَةِ، وَذَلِكَ يُخْرِجُهُ عَنْ حَدِّ الأَسْمَاءِ الْمُضْمَرَةِ، وَيُدْخِلُهُ فِي حَدِّ الأَسْمَاءِ الْمُظْهَرَةِ، وَذَلِكَ لاَ يَجُوزُ.

وَالْوَجْهُ الرَّابِعُ: أَنَّ الضَّمِيرَ فِي " أَكْرَمْتُهُ " ضَمِيرٌ مُتَّصِلٌ " وَهُوَ " ضَمِيرٌ مُنْفَصِلٌ، وَلاَ شَكَّ أَنَّ صِيغَةَ الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ غَيْرُ صِيغَةِ الضَّمِيرِ الْمُنْفَصِلِ. فَلَوْ قُلْنَا إِنَّ صِيغَتَهُمَا وَاحِدَةٌ لَمَا كَانَ لَهُمَا نَظِيرٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الضَّمَائِرِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ صِيغَةُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا غَيْرَ صِيغَةِ الآخَرِ، كَمَا فِي سَائِرِ الضَّمَائِرِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ جَازَ أَنْ يَقَعَ فِي آخِرِ اسْمٍ مُضْمَرٍ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، دُونَ اسْمٍ ظَاهِرٍ مُتَمَكِّنٍ ؟

قُلْنَا: إِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ فِي الْمُضْمَرِ؛ لأَنَّ الْمُضْمَرَ لَيْسَ بِاسْمٍ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ،

مُسْتَغْنٍ عَنْ غَيْرِه، بَلْ لاَ بُدَّ مِنْ مُظْهَرٍ (يُوَافِقُهُ، وَالضَّمِيرُ لافْتِقَارِه [١]) إِلَى مُظْهَرٍ يَتَنَزَّلُ مَنْزِلَةَ بَعْضِ الْكَلِمَة، (وَلِذَلِكَ) كَانَ مَبْنِيًّا؛ لأَنَّ بَعْضَ الْكَلِمَةِ مَبْنِيٌّ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ يَتَنَزَّلُ مَنْزِلَةَ بَعْضِ الْكَلِمَة، فَيَجُوزُ أَلاَّ يُسْتَثْقَلَ فِي بَعْضِ الْكَلِمَة، كَمَا يُسْتَثْقَلُ فِي جَمِيعِهَا [٢] .

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَمْ يَجِبِ الْقَلْبُ فِي الْفِعْلِ إِذَا وَقَعَ فِي آخِرِه وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، نَحْوُ: يَغْزُو، وَيَدْعُو، كَمَا وَجَبَ فِي الاِسْمِ، نَحْوُ: أَدْلٍ وَأَحْقٍ ؟

قِيلَ: لِئَلاَّ يَكُونَ آخِرُ الْفِعْلِ كَآخِرِ الاِسْمِ [٣] فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ كَانَ قَلْبُ الْوَاوِ فِي آخِرِ الاِسْمِ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الْوَاوِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ [٤] ؟

---

١) لحق التلف مكان النص هنا، فاختلطت حروفه، فاجتهدت في تقديره بما أثبته. قال الرضي: " وإنما بنيت المضمرات إما... وإما لشبهها بالحروف لاحتياجها إلى المفسر، أعني الحضور في المتكلم والمخاطب، وتقدم الذكر في الغائب، كاحتياج الحرف إلى لفظ يفهم به معناه الإفرادي... " انظر شرح الكافية ٣/٢.

٢) وقد علل الرضي ذلك بغير ما ذكر المصنف، فقال: " لا تقلب

(الواو) ياء إذا كانت في اسم، وتلزمها الفتحة، نحو: هو، ولم يأت إلا هذا، وإنما اغتفر ذلك فيه لقلة الثقل بكونه على حرفين، ولزوم الفتح لواوه، والتباسه بالمؤنث لو قلبت " شرح الشافية ١٦٩/٣.

٣) هذا التعليل أورده المازني في التصريف. انظر المنصف ١١٨/٢ وهذا التعليل يحتاج إلى تعليل؛ إذ الأولى أن يقال: لا تقلب الواو إذا وقعت طرفا بعد ضمة في الفعل كسرو، ويسرو، ويدعو؛ لأن الفعل – وإن كان أثقل من الاسم – فالتخفيف به أولى وأليق. ولكن صيرورة الكلمة فعلا ليست إلا بالوزن؛ لأن أصله المصدر كما تقرر، وهو ينتقل إلى الفعلية بالبنية فقط، فالمصدر كالمادة. والفعل كالمركب من المادة والصورة، فلما كانت الفعلية تحدث بالبنية فقط، واختلاف أبنية الأفعال الثلاثية، وتمايز بعضها عن بعض بحركة العين فقط، احتاطوا في حفظ تلك الحركة، ولذلك لا تحذف إذا لم تتميز بالنقل إلى ما قبلها، كما في قلت وبعت بخلاف هبت وخفت وطلت، وطلت، ويقول، ويخاف، ولذلك قالوا: رمو الرجل، بخلاف نحو: الترامي، فثبت أنه لا يجوز كسر ضمة سرو، ويدعو؛ لئلا يلتبس بناء ببناء " انظر / شرح الشافية ١٦٩/٣، وانظر ٧٩/١ – ٨١ و ١٢٥/١.

٤) انظر في بحث هذه المسألة المنصف ١١٨/٢.

قِيلَ: لأَنَّ الْوَاوَ فِي آخِرِ الاسْمِ أَضْعَفُ مِنَ الْوَاوِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ، أَلاَ تَرَى أَنَّ الإِضَافَةَ بِالْيَاءِ إِلَى نَفْسِكَ تَقَعُ عَلَيْهَا فِي الاسْمِ، نَحْوَ: أَدْلُويْ، فَلاَ تَجِدُ بُدًّا مِنْ قَلْبِهَا بِإِسْكَانِ الْوَاوِ مِنْهَا، فَتَجْتَمِعُ الْوَاوُ وَالْيَاءُ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ، فَيَجِبُ قَلْبُهَا يَاءً، لِمَا بَيَّنَّا، وَكَذَلِكَ مُسْلِمُونَ إِذَا أَضَفْتَهُ إِلَى نَفْسِكَ، قُلْتَ: مُسْلِميَّ؛ لأَنَّكَ لَمَّا حَذَفْتَ النُّونَ لِلإِضَافَةِ، اجْتَمَعَ الْوَاوُ وَالْيَاءُ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ، فَوَجَبَ قَلْبُهَا يَاءً، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: لَوْ قِيلَ فِي " هَذِهِ أَدْلُوٌ ": هَذِهِ أَدْلِي، وَلَمْ يُمْكِنْ أَنْ تُجْرَى الْوَاوُ فِيهِ مَجْرَى الْحَرْفِ الصَّحِيحِ، فِي تَعَاقُبِ الْحَرَكَاتِ عَلَيْهَا، نَحْوُ: هَذِهِ أَدْلُوٌ وَرَأَيْتُ أَدَلْوًا، وَمَرَرْتُ بِأَدْلُوٍ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِنَ اسْتِثْقَالِ الْحَرَكَاتِ (عَلَى حَرْفِ) الْعِلَّةِ (إِذَا) كَانَ مَا قَبْلَهُ مُتَحَرِّكًا، فَلَمَّا كَانَ هَذَا الْقَلْبُ يَدْخُلُهُ (كَثِيرًا)، وَلاَ يَكُونُ (ذَلِكَ فِي) الْفِعْلِ، دَلَّ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ فِي الاسْمِ أَضْعَفُ مِنْهَا (فِي الْفِعْلِ، ثُمَّ يَدْخُلُهُ (أَيْضًا) التَّنْوِينُ، نَحْوُ: أَدْلُوٌ، وَالنَّسَبُ، نَحْوُ: أَدْلُويٌّ، (وَالإِضَافَةُ، نَحْوُ: أَدْلُويَ) [1] وَالْجَمْعُ السَّالِمُ إِذَا سُمِّيَ بِهِ رَجُلٌ، نَحْوُ: أَدْلُوُونَ.

(وَهَذِهِ) الأَشْيَاءُ الْمُسْتَنْكَرَةُ لاَ تَكُونُ فِي الْفِعْلِ. فَلِهَذَا وَجَبَ الْقَلْبُ فِي (الاسْمِ) دُونَ الْفِعْلِ [2] .

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا كَانَ الْوَاوُ الْمَضْمُومُ مَا قَبْلَهَا (غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فِي الأَسْمَاءِ)، وَإِنْ أَدَّى إِلَى ذَلِكَ قِيَاسٌ رُفِضَ. فَكَيْفَ جَازَ فِي الْوَاوِ الْمُنْقَلِبَةِ مِنَ الْهَمْزَةِ فِي نَحْوِ: جُزُوٍ وَكُفُوٍ. وَقَدْ قُرِئَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ (تَعَالَى) " مِنْهُنَّ جُزُوًا ". وَقَالَ (تَعَالَى) ﴿ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [3] ؟

---

١) انظر المنصف ١١٨/٢.

٢) انظر بحث هذه المسألة في المنصف ١١٨/٢ إلا أنه ذكر الجر بدل التنوين، وكلاهما يمتنع في الفعل، ولم يذكر الجمع السالم إذا سمي به.

٣) سورة الإخلاص /٤. كفوا، قرأها أكثر السبعة بضم الكاف والفاء، وسهل الهمزة الأعرج، وأبو جعفر، وشيبة، ونافع في رواية، انظر البحر المحيط ٥٢٨/٨.

وأما جزءا فذكر ابن جني في المحتسب ١٣٧/١ قراءة الزهري (جزا) ثم قال: " أصله الهمز جزءا ثم حففت همزته على قولك في تخفيف الخبء: الخب، ثم إنك إذا خففت نحو ذلك، ووقفت عليه، كان لك فيه السكون على العبرة، وإن شئت الإشمام الجز، وإن شئت روم الحركة " الجز، وإن شئت التشديد على خالد وهو يجعل. فيقول – على هذا – الجز، ثم إنه وصل على وقفه، فقال: جزا ". وانظر البحر المحيط تفسير سورة الحجر ٤٥٥/٥ تفسير قوله تعالى لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم.

قُلْنَا: إِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ؛ لأَنَّ الْوَاوَ لَيْسَتْ أَصْلِيَّةً لازِمَةً، وَإِنَّمَا هِيَ مُبْدَلَةٌ مِنَ الْهَمْزَةِ، عَارِضَةٌ. فَلَمَّا كَانَتْ كَذَلِكَ لَمْ يَعْتَدُّوا بِهَا. فَكَأَنَّهَا هَمْزَةٌ مَضْمُومٌ مَا قَبْلَهَا، وَنَظِيرُ هَذَا فِي عَدَمِ الاعْتِبَارِ، لِعَدَمِ اللُّزُومِ قَوْلُهُمْ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ فِي الْوَقْفِ: هَذَا الْخَبُو، وَالْبَطُو، الرِّدُو فِي الْوَقْفِ عَلَى الْخَبْءِ، وَالْبُطْءِ، وَالرِّدْءِ فِي لُغَةِ مَنْ يُلْقِي حَرَكَةَ الْهَمْزَةِ عَلَى مَا قَبْلَهَا مِنَ السَّاكِنِ. وَيُبْدِلُ مِنَ الْهَمْزَةِ حَرْفَ لِينٍ، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ وُجِدَ اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَاوٌ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، إِلاَّ أَنَّ هَذَا – لَمَّا كَانَ عَارِضًا فِي حَالَةِ الْوَقْفِ، غَيْرَ لاَزِمٍ – لَمْ يُعْتَدَّ بِهِ؛ لِعَدَمِ لُزُومِهِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لاَ اعْتِبَارَ بِهِ أَنَّهُمْ قَالُوا: الرِّدُو، فَأَتَوْا بِهِ عَلَى فِعُلٍ فَأَثْبَتُوا مَا لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلاَمِهِمْ مَا هُوَ عَلَى فِعُلٍ بِكَسْرِ الْفَاءِ وَضَمِّ الْعَيْنِ الْبَتَّةَ. وَلَوْ كَانَ هَذَا مُعْتَبَرًا لَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُعْدَلَ بِهِ عَنْ فِعُلٍ إِلَى فِعِلٍ، فَيُبْدَلُ مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، فَيُقَالُ: الرِّدِي، لِيَكُونَ عَلَى وَزْنٍ مِنْ أَوْزَانِهِمْ، نَحْوَ: إِبِلٍ، وَإِطِلٍ، كَمَا جَاءَ فِي لُغَةٍ أُخْرَى [1] فَلَمَّا لَمْ يَعْدِلُوا بِهِ فِي هَذِهِ اللُّغَةِ عَنِ الْوَزْنِ الَّذِي لَيْسَ فِي كَلاَمِهِمْ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لاَ اعْتِبَارَ بِهِ، لأَنَّهُ عَارِضٌ، غَيْرُ لاَزِمٍ؛ لأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا كَانَ عَارِضًا، غَيْرَ لاَزِمٍ لَمْ يُعْتَدَّ بِهِ [2] أَلاَ تَرَى أَنَّهُمْ أَبْدَلُوا مِنَ الْهَمْزَةِ وَاوًا فِي نَحْوِ: نُؤْيٍ وَرُؤْيَا، وَلَمْ يَقْلِبُوا الْوَاوَ يَاءً لاجْتِمَاعِ الْوَاوِ وَالْيَاءِ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ؛ لأَنَّهَا عَارِضَةٌ، غَيْرُ لاَزِمَةٍ [3] وَكَذَلِكَ

---

١) يقصد لغة بني تميم الذين يتبعون العين الفاء، فيضمون العين إذا كانت الفاء مضمومة، ويكسرونها إذا كانت الفاء مكسورة في أحوال الإعراب الثلاثة. انظر شرح الشافية ٣١٢/٢ و ٣٢١ – ٣٢٢.

٢) انظر شرح الشافية ٣١١/٢ و ٣٢١ و ٣٢٢.

٣) الخصائص ٩٢/٣، والمنصف ٢٦/٢، ٣٠ وشرح الشافية ١٤٠/٣، وسيبويه ٣٦٨/٤، وفيه " وقال بعضهم ريا ورية، فجعلها بمنزلة الواو التي ليست ببدل من شيء.

لَمْ يَرُدُّوا الأَلِفَ الْمَحْذُوفَةَ مِنْ " رَمَتِ الْمَرْأَةُ " لِكَسْرَةِ التَّاءِ: لأَنَّهَا أَيْضًا عَارِضَةٌ، غَيْرُ لاَزِمَةٍ، وَكَذَلِكَ لَمْ يَهْمِزُوا الْوَاوَ فِي " اشْتَرَوْا " [١] فِي نَحْوِ قَوْلِهِ (تَعَالَى) ﴿ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ ﴾ [٢] وَقَوْلِهِ (تَعَالَى) ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴾ [٣] لأَنَّ الضَّمَّةَ فِيهِ أَيْضًا عَارِضَةٌ [٤] وَكَذَلِكَ إِثْبَاتُ الْهَمْزَةِ فِي أَلحَمْرِ، مَعَ تَحَرُّكِ اللاَّمِ [٥] لأَنَّ حَرَكَتَهَا عَارِضَةٌ. وَعَلَى ذَلِكَ قِرَاءَةُ مَنْ قَرَأَ (قَالُلاَنَ) فَحَذَفَ الْوَاوَ؛ لاِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ مَعَ تَحَرُّكِ اللاَّمِ؛ لأَنَّ حَرَكَتَهَا أَيْضًا عَارِضَةٌ [٦] فَكَأَنَّ اللاَّمَ فِي التَّقْدِيرِ سَاكِنَةٌ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَحَرِّكَةً، وَالشَّوَاهِدُ عَلَى هَذَا النَّحْوِ لاَ تُحْصَى كَثْرَةً [٧] وَقَدْ ذَكَرْنَا ذَلِكَ مُسْتَوْفًى فِي كِتَابِنَا الْمَوْسُومِ بِشِفَاءِ السَّائِلِ عَنْ بَيَانِ رُتْبَةِ الْفَاعِلِ.

تَمَّتْ، وَاللَّهُ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ

---

١) المحتسب ٥٥/١ والهمز لغة قيس، وهو من إجراء غير اللازم مجرى اللازم، وهو ضعيف.

٢) سورة البقرة /١٦.

٣) سورة التكاثر /٦.

٤) وقد همز بعض القراء الواو هنا من باب إجراء غير اللازم. المحتسب ٤١٧/٢.

٥) الخصائص ٩١/٣.

٦) الخصائص ٩١/٣، وانظر البحر المحيط ٢٥٧/١، وهي إحدى قراءتي نافع، والقراءة الأخرى بإثبات الواو " قالوا الآن.

٧) انظر الخصائص ٩٠/٣ – ٩٣ " إجراء غير اللازم مجرى اللازم " والمحتسب ٥٥/١.

دليل المراجع والمصادر

- ابن الأنباري وجهوده في النحو / د. جميل علوش / الدار العربية للكتاب / ليبيا وتونس / ١٩٨١ م.
- أسرار العربية / ابن الأنباري (٥٧٧) تحقيق محمد بهجة البيطار / المجمع العلمي / دمشق / ١٣٧٧.
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب / ابن السيد البطليوسي (٥٢١) دار الجيل / بيروت ١٩٧٣م.
- أمالي ابن الشجري / هبة بن علي العلوي (٥٤٢) صورة عن طبعة الهند.
- إنباه الرواة القفطي (٦٤٦) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / ١٣٦٩ / القاهرة.
- الإنصاف / ابن الأنباري (٥٧٧) ط الرابعة / ١٣٨٠ / القاهرة / المكتبة التجارية.
- البحر المحيط / أبو حيان (٧٤٥) مكتبة النصر بالرياض / صورة.
- بغية الوعاة / السيوطي (٩١١) صورة عن الطبعة الأولى / دار المعرفة / بيروت.
- البيان والتبيين / الجاحظ (٢٥٥) تحقيق د. عبد السلام هارون / الخانجي القاهرة / ط رابعة ١٣٩٥.
- تصريف الأسماء / محمد الطنطاوي () ط الخامسة / ١٣٧٥ كلية اللغة العربية / الأزهر.
- حجة القراءات / أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة (القرن الرابع) تحقيق سعيد الأفغاني / ط ثانية / ١٣٩٩.
- الخصائص ابن جني (٣٩٢) تحقيق محمد علي النجار / صورة.
- ديوان الأعشى الكبير / تحقيق وشرح د. محمد محمد حسين / مكتبة الآداب بالجماميز / مصر.

- ديوان زهير بن أبي سلمى (صنعة ثعلب / القاهرة / ١٣٦٣ شرح ديوان زهير.
- ديوان النابغة الذبياني / جمع الطاهر بن عاشور / الجزائر وتونس / ١٩٧٦.
- السبعة في القراءات / ابن مجاهد (٣٢٤) تحقيق شوقي ضيف / ط ثانية دار المعارف / مصر.
- سر صناعة الإعراب / ابن جني (٣٩٢) تحقيق د. حسن هنداوي / دمشق / ط أولى / ١٤٠٥هـ.
- سير أعلام النبلاء الذهبي (٧٤٨) ط أولى / الرسالة / بيروت.
- شرح أشعار الهذليين / أبو سعيد السكري (٢٧٥) تحقيق عبد الستار فراج.
- شرح ابن عقيل (٧٦٩) ط السابعة ١٣٧٢ / القاهرة / المكتبة التجارية.
- شرح ديوان زهير ديوان زهير.
- شرح الشافية / الرضي الإِستراباذي (٦٨٦) / تحقيق محمد نور الحسن ورفيقيه / صورة.
- شرح القصائد العشر / التبريزي (٥٠٢) تحقيق د. فخر الدين قباوة / ط الرابعة ١٤٠٠ / بيروت.
- شرح المفصل / ابن يعيش (٦٤٣) صورة.
- طبقات الشافعية الكبرى / السبكي (٧٧١) تحقيق د. محمود محمد الطناجي، وعبد الفتاح الحلو / ط أولى / الحلبي القاهرة.
- القواعد والتطبيقات / عبد السميع شبانة / ط ثالثة / ١٣٨٦ / كلية اللغة العربية / الأزهر.
- القوافي / التنوخي (القرن الخامس) تحقيق د. عوني عبد الرؤوف / ١٩٧٥ / الفجالة / القاهرة.
- كتاب سيبويه عمرو بن عثمان (نحو سنة ١٨٠ تقريبا) تحقيق عبد السلام هارون.
- لسان العرب / ابن منظور (٧١١) دار لسان العرب / بيروت.
- مجمع الأمثال الميداني (٥١٨) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد / ط ثانية / ١٣٩٣هـ دار الفكر / بيروت.
- المحتسب / ابن جني (٣٩٢) / تحقيق علي النجدي ناصف وصاحبه / القاهرة.

– المستقصي / الزمخشري (٥٣٨) بيروت / صورة من طبعة الهند.

– المفضليات الضبي (١٧٨) / تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون / ط رابعة.

– المقتضب / المبرد (٢٨٥) تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة / القاهرة.

– الممتع / ابن عصفور (٦٦٩) تحقيق د. فخر الدين قباوة / ط ثانية / ١٣٩٣ / دار القلم العربي / حلب.

– المنصف / ابن جني (٣٩٢) تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد اللّه أمين / ١٣٧٣ / القاهرة.

– نزهة الألباء / ابن الأنباري (٥٧٧) / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / القاهرة.

– همع الهوامع السيوطي (٩١١) بيروت / صورة.

– الوافي في العروض والقوافي / التبريزي (٥٠٢) تحقيق عمر يحيى ود. فخر الدين قباوة / ط أوْلى.

– الوجيز في علم التصريف / ابن الأنباري (٥٧٧) تحقيق د. علي البواب / دار العلوم / ١٤٠٢ / الرياض. ط أوْلى.


١٧٠

تقويم برامج تعليم اللغة العربية في باكستان

للدكتور

حمد بن ناصر الدخيِّل

الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية بالرياض

ومدير معهد تعليم اللغة العربية

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهادي البشير، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فهذا بحث قصير يتحدث عن مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان وتقويمها، أعددته من خلال تجربة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في القديم والحديث، وقدمته إلى المؤتمر الدولي لتطوير تعليم اللغة العربية في باكستان الذي انعقد في جامعة العلامة إقبال المفتوحة في إسلام أباد من اليوم التاسع إلى اليوم الحادي عشر من شهر شعبان عام ١٤٠٨هـ، واشتركت فيه المملكة العربية السعودية ممثلة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية [1] .

وناقشه المؤتمر في جلسته الثالثة المنعقدة في ١٠/٨/١٤١٠هـ.

ويطيب لي أن أنشره في مجلة الجامعة بعد أن أعدت النظر فيه، وعدلت ما يحتاج إلى تعديل.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل...

د. حمد بن ناصر الدخيل

١) نشر تقرير مفصل عن المؤتمر في العدد الأول من مجلة الجامعة الصادر في شهر رجب ١٤٠٩هـ (فبراير ١٩٨٩م). انظر ص: ٤٨٥ – ٥٠٣.

أ – العصر الجاهلي:

يعد تعلم تعلم اللغة العربية من أقدم الاتجاهات والبرامج في تعلم اللغات، وأطولها زمنًا في ذاكرة التاريخ، وأحفلها بالتجارب التعليمية لو أتيح لهذه التجارب أن تسجل وترصد منذ بداياتها الأولى إلى الوقت الراهن؛ وذلك لأن التوجه إلى معرفة اللغة العربية وتعلمها عند الأمم الأخرى بدأ منذ عصر موغل في القدم بعض الشيء بالنسبة إلى عصرنا الحالي.

ونستطيع أن نعرف من تلك الفترة القديمة فترة العصر الجاهلي، وهو العصر الذي وصلت إلينا فيه العربية وقد أخذت شكلها الفني الناضج لغة وتعبيرًا وأداء في شعر الجاهليين ونثرهم.

ووجد في هذا العصر الذي يمتد في عمق التاريخ أكثر من مائتي سنة قبل الإسلام أفراد من الأمم الأخرى – وبخاصة من الفرس والروم – أجادوا اللسان العربي، وعرفوا اللغة العربية نطقًا وتحدثًا، ولكن تعلم اللغة العربية في ذلك الوقت لا يعد تجربة كاملة ناضجة تستحق الدراسة والمناقشة؛ لأنها بداية تأخذ طابع التلقي الشفهي، أي تلقي اللغة عن طريق المحادثة والمحاورة دون أن تتجاوزها إلى تلقيها عن طريق الدرس المنظم كما عرف ذلك في عصور تالية، لسبب بسيط وهو عدم شيوع الكتابة في العصر الجاهلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى كانت هذه البداية لا تأخذ طابعًا جماعيًا، ولكن يغلب عليها الطابع الفردي المحض، حيث إن الذين توجهوا إلى تعلمها أفرادٌ محدودن، فضلا عن أن الأهداف التي كانت تسيرها لم تكن أهدافًا ثقافية ولا دينية، ولكنها أهداف مادية محددة تمليها الرغبة في مزاولة التجارة مع العرب.

وكانت التجارة – على الرغم من قلة الموارد – ناشطة في تلك الأيام بين سكان الجزيرة العربية وبين الأمم المتاخمة لها.

وقد أفاض علماء البلدان والجغرافيا في وصف الطرق التي كان يسلكها التجار في حمل سلعهم وألوان بضائعهم إلى أسواق البيع والمقايضة.

وتعد قبيلة قريش من أنشط القبائل العربية في مزاولة التجارة مع الأمم المجاورة، حيث كان التجار القرشيون يقومون برحلاتهم التجارية إلى الشام وفارس، ومصر، والحبشة، واليمن، وقد ذكر اللَّه في كتابه العزيز [1] رحلة الشتاء التي كانوا يقومون بها إلى اليمن، ورحلة الصيف التي كانوا يقومون بها إلى الشام، وهما رحلتان تجاريتان.

وتضمنت السيرة النبوية لمؤلفها ابن هشام [2] الإشارة إلى بعض الرحلات التجارية لقريش.

وكان يشترط فيمن يتولى عملية التبادل والمقايضة وعقد الصفقات التجارية أن يكون ملمًا بلغة الطرفين؛ ليتمكن من التفاهم معهما، وإمضاء عقد البيع والشراء بسهولة.

وينتهي العصر الجاهلي والإقبال على تعلم اللغة العربية لا يكاد يتجاوز هذا الحيز الضيق المحدود، وكان من الممكن أن تصبح لغة كغيرها من اللغات الأخرى التي عاشت زمنًا محدودًا في بيئة محدودة، ثم عاشت في بطون الكتب ومتاحف التاريخ لو لم يقيض لها اللَّه سبحانه وتعالى أن تكون لغة دينه القويم، وتصبح تبعًا لذلك لغة حضارة مشرقة، ونهضة علمية وثقافية وأدبية قوية ردحًا من الزمن.

ب) العصور الإسلامية :

عندما بزغ فجر الإسلام، وأشرقت شمسه، دخلت اللغة العربية مرحلة جديدة من تاريخها، وأتيح لها أن تكتسب منزلة خاصة لم تحظ بها لغة من اللغات في العالم

---

١) سورة قريش.

٢) انظر على سبيل المثال قصة بحيرا الراهب (١٨٠/١).

قديمًا وحديثًا، حيث أصبحت لغة القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وغدت لسان رسول اللَّه ﷺ في الدعوة إلى الإسلام خاتم الأديان، واكتسبت خصوصية الخلود الأبدي من خصوصية خلود القرآن الكريم وخلود هذا الدين إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها.

يقول مصطفى صادق الرافعي [١] " إن هذه اللغة بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالدًا، فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلكًا دائرًا للنيرين الأرضيين العظيمين: كتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه.

ومن ثم كان فيها قوة عجيبة من الاستهواء، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع، وأنا أتحدى كل أصحابنا أن يأتوني بكاتب واحد تنقل في منازل البلاغة وأطلق أساليب الكتابة العالية ثم نزل عنها إلى الركاكة ".

وتمكنت العربية بفضل ذلك أن تسير جنبًا إلى جنب مع انتشار الدعوة إلى اللَّه، وأن تصاحب الفتوحات الإسلامية التي شرَّقت في الأرض وغربت حتى بلغت الصين شرقًا، والمحيط الأطلسي غربًا، والبحر الأسود وجبال القوقاز وأرمينية وجبال إلبرت شمالا، والمحيط الهندي وأواسط إفريقيا جنوبًا.

واستطاعت بفضل الإسلام أن تبلغ هذه الأقطار التي شهدت أراضيها في حقب متفاوتة أعظم الحضارات الإنسانية.

وهذه حقيقة بدهية ثابتة لا تحتاج إلى مزيد بسط وإيضاح؛ لأنها معروفة من التاريخ المدوّن.

ولكن الحقيقة التي تجب الإشارة إليها والإشادة بها هي حركة التعريب الواسعة التي شهدتها هذه الأقطار التي وصلت إليها دعوة الإسلام، حيث شعرت الشعوب التي أقبلت على الدخول في الدين الجديد بضرورة تعلم اللغة العربية ودراستها، لأنها لغة القرآن الكريم، ووسيلة تلاوته وتدبره، ولغة الحديث النبوي الشريف وآلة فهمه واستيعابه، ومفتاح فهم أحكام الدين عقيدة وتشريعًا.

---

١) اللغة العربية بين حماتها – وخصومها، ص: ٢٢.

وشهد تعلم العربية في سائر الأقطار الإسلامية حركة واسعة وإقبالا منقطع النظير، وتحولت المدارس والمساجد إلى حلقات يتعلم فيها الدارسون كبارًا وصغارًا اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي.

وأسهمت القبائل العربية التي صاحبت حركة الفتوحات الإسلامية في تعليم العربية ونشرها في الأقطار الإسلامية الجديدة التي اتخذتها وطنًا لها.

وغدت العربية جزءًا من حقيقة الإسلام، يَحْرِصُ المسلم على تعلمها كما يَحْرِصُ على تعلم تعاليم الإسلام وأحكامه.

وما لبثت العربية أن غدت أيضًا لغةَ الحضارة ولغة العلم ولغة الثقافة بمعناها الواسع، واستطاعت بما تتميز به من مرونة وقابلية للتطور أن تستوعب ثقافات الأمم التي ترجمت إليها، استوعبت التراث اليوناني والفارسي والهنديّ والسرياني، وجميع معارف الشعوب التي أظلتها راية الإسلام، فهي لغة دين سماويّ أولاً هو دين الإسلام، وهي ثانيًا لغة حضارة وعلم وتراث وثقافة تربعت على عرش اللغات البشرية حقبة طويلة من الزمن، حتى أفل نجم الحضارة الإسلامية بهجوم الصليبيين، ثم التتار، على البلدان الإسلامية، فتردت على أثر ذلك أوضاع اللغة العربية وإن بقيت لغة الدين والعلم والتأليف والأدب.

تقول جريدة (يوركشير بوست البريطانية) [1] .

" للغة العربية جاذبية خاصة بين الشعب البريطاني في الشرق، وكثيرًا ما كانت الإمبراطورية البريطانية تعجز عن إدراك أهمية اللغة العربية، ومع ذلك فهي اللغة الرسمية بين مصر والسودان. والمتغلغلة في صميم إفريقيا حتى البحيرات العظمى، وهي اللسان السائد في جميع أصقاع شبه جزيرة العرب، كما أنها أداة التخاطب في العراق، وهي اللغة التي يستخدمها مسلمو الهند وعددهم ثمانون مليون نسمة [2] كل يوم في صلواتهم وتلاوتهم للقرآن الكريم. وهي تعد لغة مراكش والجزائر وتونس،

١) المصدر السابق، ص: ٢٨ – ٢٩.

٢) تعداد المسلمين في الهند قبل الحرب العالمية الثانية وقبل قيام دولة باكستان.

وهي اللغة التي يستطيع بها العلماء في إيران وأفغانستان أن يدرسوا أحاديث النبي، ولا تقلّ الحروف العربية انتشارًا عن الحروف الرومانية، فهي ليست مقصورة على اللغة العربية وحدها، وإنما هي أساس اللغات الفارسية والهندوستانية [1] ولغات (البوشتو) والهاوسا وغيرها من اللغات الشرقية، ولا مراء أن في اللغة العربية أعظم ينابيع المعرفة التي يغترف منها العالم.

" وبينما كانت أوربا تعيش في ظلمات الجهالة كان علماء العرب في بغداد وقرطبة خير أمناء على مدينة اليونان والرومان وأورثوهما للعالم فيما بعد.

ويزداد عدد المتكلمين بها يومًا بعد يوم وتتسع حدودها، فهي لغة التخاطب في زنجبار وتنجانيقا (تنزانيا) وفي بلاد بعيدة كجزر الملايو وتتبوأ مكان الشرف في مدرسة اللغات الشرقية بلندن ".

ويقول جورج سارتون [2] مؤلف كتاب " تاريخ العلم ":

".... وهكذا كانت اللغة العربية لغة اللّه ولغة الوحي، ولغة أهل الجنة، أكد الرسول وجوب قراءة القرآن باللغة العربية، ثم من نتائج هذا الاتجاه العقلي الواحد في التأكيد على الصحة المطلقة للغة العربية، أن أصبحت اللغة العربية من اللغات البارزة في العالم، وإحدى الوسائل الأساسية للثقافة في العصور الوسطى، وهي إلى اليوم لم تزل لغة أمة موزعة في جميع بقاع الأرض.

إن اللغة العربية من أجملِ اللغات في الوجود، إن خزائن المفردات في اللغة العربية غنية جدًّا، ويمكن بتلك المفردات أن تزاد بلا نهاية، ذلك لأن الاشتقاق المتشابك والأنيق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام معين.

خذ الجذر (س ل م) سلم معناها نجا، وحيا، ألقى السلام أو التحية (سالم) دخل في السلم. (أسلم) انقاد وخضع، ومنها الإسلام والخضوع لله، (تسلّم) أخذ

١) الاسم الذي كان يطلق على الأردية من قبل.

٢) اللغة العربية بين حماتها وخصومها ص٣٢.

شيئًا من يد غيره. (السلام) التحية (السلم) خلاف الحرب (السليم) الصحيح غير المريض. (التسليم) الرضا والقبول. (الاستلام) لمس الحجر الأسود أي التقبيل؛ وهناك مسلم ومتسلم وغيرها مما يعيا أحيانًا على الحصر.

ثم إن الاشتقاق يجري على نظام معين حتى إن القارئ إذا مرت به صيغة جديدة فإنه يفهم معناها من القرينة، والكلمات العبرية أقل طواعية للتعريف من الكلمات العربية، ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب كانت بهذا التجديد كاملة.

" وقد وهب الرسول اللغة العربية مرونة جعلتها قادرة على أن تدون الوحي الإلهي أحسن تدوين يجمع دقائق معانيه ولغاته، وأن يعبر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة [١] وهكذا يساعد القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد ".

جـــ) في باكستان:

تعتبر باكستان من الأقطار التي وصلت إليها الدعوة الإسلامية في وقت مبكر جدًا، ويحدثنا التاريخ عن الفتوح المجيدة التي قام بها محمد بن القاسم الثقفي (٦٢ – ٨٩هـــ٦٨١ – ٧١٧م) في بلاد السند في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، وهي جزء من الأرض التي قامت عليها دولة باكستان.

ويعد فتح الديبل المشرفة على مصب نهر السند – التي يرى المؤرخون أنها مدينة كراتشي [٢] الحالية – سنة ٨٩هـــعند ابن الأثير [٣] وسنة ٩٠هـــعند الطبري [٤] وسنة

١) هذا على رأى بعض المستشرقين والفلاسفة الغربيين الذين يدعون باطلا أن القرآن من كلام الرسول صلى اللّه عليه وسلم، أو أن اللّه أوحى إليه بمعاني القرآن بوساطة جبريل عليه السلام، ثم صاغها الرسول الكريم بأسلوبه. (انظر: الأبطال، ص٨٦ – ٨٧).

٢) الأعلام (٢٢٥/٧) – ترجمة محمد بن القاسم الثقفي، الحاشية رقم (١)، وأطلس التاريخ العربي، ص: ٥٠، ١٠٠.

٣) الكامل في التاريخ (٥٣٦/٤) حوادث سنة ٨٩هـــ.

٤) تاريخ الرسل والملوك (٤٤٢/٦) حوادث سنة ٩٠ هـــ.

٩٢ هـــعند اليعقوبي [١] وسنة ٩٣هـــعند ابن كثير [٢] وتخليصها من حكم داهر البداية الأولى لمحمد بن القاسم في أن يواصل فتوحاته لنشر الإسلام في تلك البقعة [٣] .

ومن الطبيعي أن يكون دخول اللغة العربية مصاحبًا لدخول الإسلام؛ لأنها أصبحت كظله تتبعه أينما حل بعد أن شرفها اللّه بأن تكون لغة كتابه الكريم.

واشتهر عدد من العلماء ورواة الحديث المنسوبين إلى الديبل (كراتشي) ذكر بعضًا منهم السمعاني [٤] وابن الأثير [٥] وياقوت الحموي [٦] .

وندرك مما تقدم أن اهتمام باكستان باللغة العربية تعلمًا ودراسة وتأليفًا حصل منذ فجر الإسلام، وأتيح لعلماء المنطقة أن يسهموا بعلمهم وخبرتهم في دفع مسيرة الثقافة الإسلامية، وإثرائها بالمؤلفات والدراسات.

*** تجارب الأقدمين في تدريس العربية:**

اهتم العلماء المسلمون بتسجيل العلوم وتدوينها بدقة وشمول وكفاءة، بما في ذلك علوم اللغة العربية، ووضعوا خبرتهم الطويلة في التأليف والتصنيف حتى بدا كل ضرب من المعارف والعلوم وقد أشبعه هؤلاء العلماء دراسة وتقصيًا.

ومع هذا الاتجاه القوي والمكثف إلى خدمة التراث عن طريق التأليف والبحث المتعمق، فإنهم لم يعطفوا على تدوين الطرق التعليمية والتربوية لهذه العلوم، بما يسمى الآن بتكنولوجيا التعليم.

١) تاريخ اليعقوبي (٢/٢٨٨ – ٢٩٠).
٢) البداية والنهاية (٩/٩٧ و١٠٦).
٣) فتوح البلدان (٤٢٠ – ٤٣٣)، وانظر: الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ص: ٢٥، وتاريخ الأمم الإسلامية (٢/١٧٠ – ١٧١).
٤) الأنساب (الديبلي).
٥) اللباب في تهذيب الأنساب (الديبلي) (١/٥٢٢ – ٥٢٣).
٦) معجم البلدان (٢/٤٩٥).

لذلك فإنه ليس من السهل الحديث عن تجارب تدريس اللغة العربية إبان تاريخها الطويل الذي يقدر بأكثر من ألف وخمس مائة سنة لسببين:

١ – قلة المصادر التي تؤرخ لفن التربية والتعليم عند العرب والمسلمين، وتتحدث بتفصيل ومنهجية عن طرق التعليم في الحلقات العلمية التي يعقدها العلماء والمدرسون في المدارس، والمساجد، ودور العلم.

٢ – عدم توجه المعنيين باللغة العربية دراسة وتأليفًا إلى رصد التجارب في تلقينها للناشئة، وتدريسها لغير الناطقين بها من أبناء الأمم والشعوب التي أظلتها راية الإسلام بعد حركة الفتوحات المعروفة.

وكل ما يعثر عليه المتتبع في هذا المجال إشارات عامة متفرقة في بعض كتب التراث حول طرق التعليم عند المسلمين، وهي في مجملها لا يمكن أن تعطي تجارب كاملة، ولكنها تعطي فقط انطباعات عامة عن بعض الطرق التي يسلكها المعلمون في تدريس بعض المواد.

حتى الكتب التربوية الحديثة نفسها ركزت على النظريات التعليمية المقتبسة من الثقافة والتجارب التربوية الغربية دون الالتفات إلى ما خلفه العرب والمسلمون من تجارب في هذا الميدان يمكن لها أن تثري مجال تعليم اللغة العربية.

وإذا حاولنا أن نتلمس بعض الطرق التعليمية التي كان يسلكها بعض العلماء لتدريس العربية، والشروط التي كانوا يضعونها لمن يريد أن ينضم إلى حلقاتهم التعليمية، فستتكون لدينا فكرة عامة عن الجو التعليمي للغة العربية ولغيرها من العلوم الشائعة آنذاك.

لقد كانت البيئة المكانية للدراسة أشبه بالكتاتيب التي عرفناها إلى وقت قريب في كثير من البلدان العربية والإسلامية، وصورتها أن يُعْهَدَ إلى شيخ أو عالم إقراء مجموعة من الطلاب القرآن الكريمَ تلاوةً وتجويدًا وحفظًا. أو تدريبُهُمْ على القراءة والكتابة، يفترشون الأرض أو حصباء المسجد في الغالب، ويُنْصَبُ للشيخ كرسي ليشرف على طلبته، وكانت وسائل الإيضاح بدائية لا تتعدى لوحًا صغيرًا في حجر كل تلميذ ودواة

وقلمًا من القصب، يغمسه في الدواة، ثم يكتب درسه بإشراف معلمه ثم يمحوه إذا حفظه.

أما طريقة الدراسة فقد كانت تقوم على الحفظ والتلقين.

يصف الرحالة ابن جبير المتوفي سنة ٦١٤هـ / ١٢١٧م تعليم القرآن في رحلته إلى دمشق في شهري ربيع الآخر وجمادى الأولى من عام ٥٨٠هـ / يوليو (تموز) وأغسطس (آب) من عام ١١٨٤م، فيقول [١] .

" وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها إنما هو تلقين، ويعلمون الخط في الأشعار وغيرها، تتريهًا لكتاب اللَّه عز وجل عن ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحو، وقد يكون في أكثر البلاد الملقن على حِدَة، والمكتِّب على حدة، فينفصل من التلقين إلى التكتيب، لهم في ذلك سيرة حسنة، ولذلك ما يتأتى لهم من حسن الخط، لأن المعلم له لا يشتغل بغيره، فهو يستفرغ جهده في التعليم، والصبي في التعلم كذلك، ويسهل عليه؛ لأنه بتصويرٍ يحذو حذوه ".

وكانت الكتاتيب في زمن رحلة ابن جبير منتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، كذلك كانت توجد على صورة مكثفة في الفترات السابقة واللاحقة للرحلة.

وكانت مادة القرآن الكريم، ومادة القراءة والكتابة، ومادة النحو والصرف من المواد الأولية التي يتلقاها الطالب في الكتاب، وتعتبر مادة القرآن الكريم مادة أساسية، بينما تعتبر المواد الأخرى مواد مساعدة لقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وفهمه.

ومما يؤيد ذلك أن المحدثين والفقهاء يشترطون في الطالب الذي يرغب في الانضمام إلى حلقاتهم أن يكون قارئًا للقرآن الكريم، روي أن الأوزاعي (٨٨ – ١٥٧ هـ / ٧٠٧ – ٧٧٤م) إمام أهل الشام يسأل الطالب الجديد الذي ينضم إلى حلقته: هل قرأ القرآن ؟ فإن أجاب بنعم اختبر حفظه، فإن تبين له أنه لا يعرف القرآن قال له: اذهب تعلم القرآن قبل أن تطلب العلم [٢] .

---

١) رحلة ابن جبير (ص: ٢٤٥).

٢) التربية والثقافة الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالإستناد إلى مخطوط تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ص: ٢٥٩.

ولدينا نص أدبي قديم يجعل القرآن الكريم في مقدمة العلوم والآداب التي يجب أن تنصرف إليها همم الكتاب والأدباء والمتعلمين، هو رسالة عبد الحميد بن يحيى الكاتب، كاتب مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، وهي رسالة موجهة إلى زملائه من الكتاب، يقول فيها:

" فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب وتفقهوا في الدين، وابدءوا بعلم كتاب اللّٰه عز وجل، والفرائض، ثم العربية فإنها ثِقَافُ ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج... " [١] .

وهذه تقريبًا هي المراحل التعليمية التي كان يمر بها عامة المتعلمين من المسلمين بمن فيهم الذين دخلوا الإسلام حديثًا ورغبوا في تعلم العربية.

ذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق [٢] " أنه أسر غلام من الروم في زمن بني أمية، فسماه الخليفة بشيرا، وأرسله إلى الكتاب فكتب وقرأ القرآن، وروى الشعر، وطلب الحديث، وحج ".

وكان الاختلاط بالعرب الفصحاء ومعايشتهم وسيلة من وسائل تعلم اللغة العربية وإجادتها تحدثًا وكتابة، ذكر عن عبد اللّٰه بن المقفع أنه ولد في مدينة جور (فيروزآباد) بالقرب من شيراز ببلاد فارس، وتعلم العربية إلى جانب لغته الفارسية، ثم عاش في آل الأهتم من بني تميم، وهم قوم أصحاب لسان وفصاحة، فاستقام لسانه بالعربية، وعد من أبرز كتابها [٣] .

والذين درسوا اللغة العربية وأجادوها، وألفوا بها على شاكلة ابن المقفع كثيرون يصعب حصرهم.

١) جمهرة رسائل العرب (٢/٤٥٦ – ٤٥٧).
٢) التربية والثقافة الإسلامية في الشام والجزيرة (المصدر السابق)، ص: ٢٥٨.
٣) وفيات الأعيان (٢/١٥١)، وأمراء البيان (ص: ٨٣).

وأما إذا بحثنا عن عوامل تعلم اللغة العربية في تلك الفترة وجدنا أنها لا تتعدى في الغالب عاملين:

١ – العامل الديني؛ لأن اللغة العربية أصبحت جزءًا من حقيقة الإسلام إذ هي لغة القرآن الكريم ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ . عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [1] وقد ذكر اللّٰه عز وجل عربية القرآن إحدى عشرة مرة في كتابه الكريم، كما أنها لسان السنة النبوية المطهرة، فتعلمها عبادة، والعكوف على دراستها بنية مخلصة من أسباب الأجر والثواب من اللّٰه سبحانه وتعالى.

وقد تحدث أبو منصور الثعالبي (٣٥٠ – ٤٣٠ هـ) عن هذا العامل في مقدمة كتابه (فقه اللغة وسر العربية) [2] حديثًا مستفيضًا يحسن الرجوع إليه.

٢ – العامل الثقافي أو الحضاري، حيث إن العربية أصبحت لغة الحضارة الإسلامية في نشاطاتها العلمية والثقافية والأدبية المختلفة، وأبعادها الإنسانية المتنوعة، وغدا تعلمها ضرورة حضارية تفرضها طبيعة الحياة والمجتمع والثقافة كاللغة الإنجليزية في الوقت الحاضر، لدرجة أن لغات الشعوب التي دخلت في الإسلام أصبحت تشكو من قلة الإقبال على تعلمها واستعمالها لغة الكتابة والتأليف، بل استطاعت العربية بما لها من سحر طاغ على القلوب أن تستحوذ على اهتمام الطوائف التي لا تدين بالإسلام، فأقبلت على تعلمها، واتخذتها لغة الكتابة والشعر، ولا أدل ذلك من تلك الشكوى التي أطلقها يولوجيوس أحد قساوسة النصارى في قرطبة في عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ – ٢٣٨ هـ / ٨٢٢ – ٨٥٢م) يقول [3] .

" إن النصارى يولعون بقصائد الشعر العربي وقصصه، ويهجرون الكتاب

١) سورة الشعراء /١٩٣ – ١٩٥.

٢) ص: ٢٠ – ٢١.

٣) قصة العرب في أسبانيا، ص٧٩.

المقدس وآثار القديسين، ومما يوجب الحزن والأسى أَنَّ الجيل الناشئ لا يعرف غير العربية، فهو يقرأ كتب المسلمين بشغف، وينشئ لها الخزائن، ويراها جديرة بالإِعجاب، في حين أنه يبخل بنظرة إِلى كتاب مسيحي ".

ثم يقول [1] .

" لقد نسي النصارى لغتهم، ومن العسير أن نجد واحدًا منهم في كل ألف يكتب حرفًا لاتينيًا كتابة سائغة، وهم مع هذا يستطيعون أن ينظموا شعر عربية رائعًا ".

ونتيجة للإِقبال الشديد على تعلم اللغة العربية في الأقطار التي دخلها الإِسلام، وانتشر في ربوعها كان لها أثرها الواضح والقوي في كثير من اللغات واللهجات السائدة في تلك الأقطار، ويكفي أن نلمح على سبيل المثال – أثرها في اللغة الفارسية، والتركية والأردية، والإِسبانية، والبرتغالية.

وتأثير العربية في اللغات العالمية مفردات وصيغًا وتراكيب ملحمة خالدة من ملاحم التواصل اللغوي والفكري، ويعد ميدانه موضوعًا بكرًا إِلى حد ما لم يأخذ نصيبه من الدراسة المقارنة العميقة الشاملة.

وحصل تأثيرها في اللغات الأخرى بسبب عاملين اثنين:

العامل الأول :

كونها لغة الإِسلام الأولى، وستبقى لها هذه الميزة ما بقي القرآن الكريم.

العامل الثاني :

أنها لغة حضارة قوية أشرقت على العالم، وكسف نورُها الوهاج بريقَ الحضارات الإِنسانية الأخرى.

١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

*

التجارب الحديثة في تعليم اللغة العربية:

استمر تعليم اللغة العربية في أنحاء العالم الإسلامي والعربي عبر القرون، وكان له النصيب الأوفر في برامج التعليم والخطط الدراسية.

وبدأت أوربا تشعر بأهمية اللغة العربية ومكانتها منذ أن بدأ بعض العلماء الأوروبيون يفتحون عيونهم ليرو الذخائر العلمية والثقافية والتراثية التي تزخر بها الحضارة الإسلامية. فبهرتهم تلك الذخائر، واستولت على إعجابهم، وتحول ذلك الانبهار والإعجاب إلى أن انقطع عدد كبير من علماء أوربا وأدبائها – سموا بالمستشرقين فيما بعد – إلى دراسة الحضارة الإسلامية والحضارات التي احتكت بها كالحضارة الفارسية، والحضارة الهندية، وكان في طليعة اهتمامهم بطبيعة الحال دراسة اللغة العربية باعتبارها مفتاح الحضارة الإسلامية.

وأسهم المستشرقون في إحياء بعض كتب التراث العربي بلغته العربية، وكتابة دراسات موسعة عن اللغة العربية وآدابها وما يتصل بنواحي الحضارة الإسلامية الأخرى.

وفي العصر الحديث انتشرت المدارس والمعاهد ومراكز التعليم التي تعنى بتعليم اللغة العربية في الشرق والغرب، انطلاقًا من أهميتها وازدياد الحاجة إلى تعلمها.

١ – أهداف تعلم اللغة العربية :

وتبلورت أهداف تعلم اللغة العربية في هذا العصر في النقاط التالية:

١ – القدرة على قراءة القرآن الكريم، والاطلاع على أحكام الدين الإسلامي وتعاليمه في لغته الأصلية.

٢ – الاطلاع على الثقافة العربية باعتبارها إحدى الركائز الثقافية في العالم.

٣ – استراتيجية اللغة العربية في العالم باعتبارها إحدى اللغات الرئيسية في الأمم المتحدة.

٤ – القدرة على التعامل مع العرب في الشئون السياسية والاقتصادية.

٥ – تعامل الأجانب الذين يقيمون في البلاد العربية مع فئات المجتمع العربي.

وتبعًا لتعدد هذه الأهداف والعوامل، تعددت الفئات التي أقبلت على تعلم العربية من المسلمين غير العرب، ومن المثقفين والدبلوماسيين ورجال الاقتصاد الأجانب.

وتحقيقًا لهذه الأهداف والعوامل الموضوعية والذاتية كانت تلك العناية بافتتاح البرامج الخاصة بتعليم اللغة العربية.

٢ – تجربة الأزهر في تعليم العربية:

أقدم البرامج الموجهة لتعليم العربية للأجانب في العالم العربي البرنامج الذي أعده الأزهر لاستقبال بعوث الطلاب الراغبين في تعلم العربية والثقافة الإسلامية، وخَرَّجَ الأزهر عددًا من الدارسين – وبخاصة من المسلمين – أسهموا في نشر اللغة العربية وتدريسها في بلدانهم، وعلى الرغم من قدم الأزهر في تعليم العربية في المدينة التي أنشأها وسماها مدينة البعوث الإسلامية، فإن الباحث لا يجد أي وثيقة مكتوبة تبين خطة الدراسة في المدينة وترصد التجربة بأبعادها المختلفة [١] وتضع خبرة الأزهر الطويلة في هذا المجال المهم من مجالات التعليم.

٣ – تجربة معهد الخرطوم الدولي :

أنشئ المعهد عام ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م) لإعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتشرف عليه جامعة الدول العربية.

ومن الأهداف التي يسعى لتحقيقها:

أولاً: إعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وفق أسس علمية متطورة، ومتدربين تدربًا عاليًا على استخدام أحدث الوسائل التكنولوجية في تعليم اللغات، بحيث تتوافر لديهم القدرة على:

---

١) تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي) ص: ٦٣.

أ – وضع المناهج وإِعداد المواد التعليمية والكتب، بما يتفق وأهداف تعليم اللغة العربية في المناطق المختلفة.

ب – إِنتاج الوسائل التعليمية المصاحبة لهذه المواد والكتب.

ثانيًا: إِعادة دراسة اللغة العربية نظريًا وعمليًا، وميدانيًا، تبعًا لمناهج البحث اللغوي المعاصر، وذلك بتقديم بيانات علمية دقيقة عنها تستخدم نتائجها في المجال التطبيقي لتعليم اللغة العربية، وتشمل هذه الدراسات الجوانب اللغوية المختلفة: الأصوات، والنحو، والمعاجم، والدراسات التقابلية، بل إِنها تمتد إِلى الجوانب التربوية والنفسية المتصلة بتعليم اللغة العربية للأجانب بصفة خاصة.

ثالثًا: تأليف الكتب التعليمية سواء، كانت كتبًا للتلاميذ أم للمعلمين، وذلك على كافة المستويات التعليمية والمراحل المختلفة [1] .

وفي سبيل تحقيق المعهد لأهدافه، أصدر العديد من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالمجالات التي يمارسها في نطاق تخصصه.

كما خرج وما زال يخرج العديد من حملة الدبلوم في تخصص تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بعد عامين دراسيين يقضيهما الطالب في الدراسة بعد حصوله على الشهادة الجامعية.

وليس من السهل أن نلم ولو بشكل موجز جدًا بالمعاهد والمدارس والمراكز التي تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتجاربها في هذا الميدان، نظرًا لكثرتها من ناحية، ولضيق المجال المحدد للبحث من ناحية أخرى.

وفي نهاية البحث ملحق يتضمن أهم المراكز والمعاهد لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في العالم العربي.

---

١) اعتمدت في ذكر الأهداف على المصدر السابق، ص: ٦٥، وقد اعتمد في ذكرها على بحث (خطة الدراسة والبحث بمركز الخرطوم لإِعداد متخصصين في اللغة العربية لغير الناطقين بها) لمحمود فهمي حجازي، كلية الآداب / جامعة القاهرة (١٩٧٥م) مطبوع بالآلة الكاتبة.

ولا بد من الإشارة إلى أن كثيرًا من المعاهد والأقسام والمراكز التي تعنى بتدريس العربية لغير أهلها تمارس اجتهادات شخصية وتجارب ذاتية، وتعتمد على خبرتها المحضة في وضع الخطط الدراسية، ومناهج التعليم وبرامجه، وتفتقر دومًا إلى تبادل الخبرات، والأساتذة، والمقررات الدراسية ومناهجها بغية تقويمها من النواحي العلمية والتربوية، والاستفادة من آراء الآخرين وملاحظاتهم.

وما دمنا في صدد ذكر بعض تجارب المهتمين بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها لا بد من الإشارة إلى جهود جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في هذا المجال من خلال معهد تعليم اللغة العربية التابع لها.

٤ – معهد تعليم اللغة العربية:

انطلاقًا من رسالة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في خدمة اللغة العربية، ونشر التعليم الإسلامي في داخل المملكة السعودية وخارجها، أتاحت الجامعة لأبناء المسلمين من شتى بلاد العالم فرصة الدراسة في معاهدها العليا وكلياتها ومعاهدها العلمية.

وعندما بدأ هؤلاء الطلاب في التوافد على الجامعة لوحظ أن مستواهم في اللغة العربية يحول دون إمكان تلقيهم الدراسة في كليات الجامعة ومعاهدها، ومن هنا برزت فكرة إنشاء فصلٍ تابع لكلية اللغة العربية يتلقى فيه الطلاب – ممن لغتهم دون المستوى المطلوب – دروسًا في اللغة العربية والثقافة الإسلامية، ومع ازدياد طلاب المنح الدراسية، وازدياد الإقبال على فصل التقوية، توسعت الجامعة في فتح فصول جديدة يمكنها أن تستوعب المزيد من الطلاب.

ونتيجة لتعدد فصول التقوية، وازدياد عدد الطلاب المسلمين الراغبين في تعلم العربية تمهيدًا لإكمال دراستهم الجامعية، رأت الجامعة أن توحد هذه الفصول في قسم دراسي تابع لكلية اللغة العربية سمته " مركز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ".

وأمام التوسع المستمر في إقبال الطلاب على المركز، رأت الجامعة أنه لا بد من إعطائه الشخصية المستقلة كغيره من الوحدات الأكاديمية الأخرى في الجامعة، لكي ينهض بمسئولياته ومهامه على الوجه الأكمل، فصدر قرار المجلس الأعلى للجامعة بالموافقة على تحويله إلى معهد تعليم اللغة العربية، عام ١٤٠١هـ (١٩٨١م) [1] .

أهداف المعهد :

بعد أن أصبح المعهد وحدة مستقلة، أتيح له أن يوسع من دائرة مسؤولياته وأعماله، بحيث لا يقتصر فقط على استقبال طلاب المنح الدراسية غير الناطقين بالعربية، وتنظيم الدروس الخاصة بتعليم اللغة العربية وتقويتهم في موادها، وإنما امتد نشاطه ليصبح وحدة أكاديمية متكاملة تعنى بالبحوث والدراسات المتصلة بتعليم العربية لغير الناطقين بها، ووضع الخطط الدراسية والبرامج التعليمية، وفق أسس تربوية وعلمية حديثة، للدورات اللغوية القصيرة والطويلة التي تقام في داخل المملكة وفي خارجها للمدارس الإسلامية التي تعنى بتعليم اللغة العربية.

وتبلورت أعماله وأهدافه فيما يلي :

١ – إعداد الدارسين إعدادا لغويا يتيح لهم:

أ) اكتساب قدر من المهارات الأساسية في اللغة العربية تمكنهم من التعامل بها.

ب) الالتحاق بكليات الشريعة الإسلامية واللغة العربية.

٢ – إعداد معلمي اللغة العربية والعلوم الدينية وتأهيلهم لغويا وتربويا.

٣ – تنظيم دورات تدريبية لمعلمي العلوم الدينية واللغة العربية ونحوهم للنهوض بمستواهم.

٤ – تأهيل الطلاب في الدراسات الإسلامية واللغة العربية.

---

١) دليل معهد تعليم اللغة العربية لغير العرب بالرياض، ص: ١١ – ١٤.

٥ – التأهيل الذاتي لخريجي المدارس الإسلامية العربية في الخارج لرفع مستواهم العلمي والوظيفي.

٦ – إجراء البحوث اللغوية والتربوية في هذا الميدان للإفادة منها فيما يأتي:

أ) التخطيط للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية الخاصة بتعليم اللغة العربية والإشراف على إجرائها.

ب) بحث المشكلات اللغوية والتربوية والتعليمية التي تعاني منها المدارس العربية الإسلامية.

جـ) المشاركة في وضع أسس علمية لتأليف الكتب الدراسية وإعداد الوسائل المعينة المناسبة.

د) إصدار النشرات والبحوث الخاصة في هذا الميدان بعد استكمال الجوانب النظامية لذلك.

هـ) تنظيم الندوات والحلقات الخاصة بهذا الميدان.

٧ – الإسهام في تطوير المناهج وطرق تدريس اللغة العربية في المدارس العربية الإسلامية.

٨ – تشجيع الابتكار والتأليف في هذه الميادين [١] .

وتمكن المعهد على الرغم من مضي سنوات قلائل على إنشائه أن يحقق من خلال أقسامه ووحداته الأكاديمية – منجزات في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، من أهمها سلسلة تعليم اللغة العربية، وتتكون من (٣٦) كتابا يدرسها الطالب خلال عامين دراسيين هما مدة الدراسة في قسم الإعداد اللغوي الذي يؤهل الطلاب لغويا لكليات الجامعة، وقد استوعبت العلوم التي ينبغي على الطالب معرفتها قبل الانتقال إلى الدراسة الجامعية، وركزت بصفة خاصة على الناحية اللغوية، حتى لا يتعثر الطالب في دراسته الجامعية بسبب عدم إتقانه اللغة العربية.

وقد بدأ المعهد في إعداد السلسلة منذ ست سنوات، ومن المتوقع أن يفرغ منها في العام القادم إعدادًا وطباعةً إن شاء اللَّه.

١) المصدر السابق، ص: ٩ – ١٠.

معاهد تعليم اللغة العربية الأخرى في المملكة:

وبالإضافة إلى معهد تعليم اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية هناك أيضًا معهد اللغة العربية التابع لجامعة الملك سعود، في الرياض، ومعهد اللغة العربية التابع لجامعة أم القرى في مكة المكرمة، وشعبة تعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.

وتمارس هذه المعاهد التخصص نفسه الذي يمارسه المعهد التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وأسهمت مجتمعة في إثراء تجربة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من خلال الأبحاث والدراسات والكتب التعليمية التي أصدرتها ولا تزال تصدرها.

ونخلص من هذا كله إلى أن الدول العربية أصبحت لديها تجارب ذاتية جيدة في هذا الميدان، وحققت قدرا كبيرا من المكاسب في تأصيل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ونأمل في استمرار الجهود المبذولة وتكثيفها والتنسيق بينها لتستطيع أن تلبي حاجة كل راغب في تعليم لغة القرآن الكريم في جميع أنحاء العالم.

تعليم اللغة العربية في باكستان:

مرَّ بنا في هذا البحث أن تعليم اللغة العربية في باكستان يضرب في عمق التاريخ إلى القرن الأول الهجري، وبالتحديد حينما انتشر الإسلام في بقاعها على أيدي الفاتحين المسلمين.

وحينما قامت دولة باكستان الحديثة في عام ١٩٤٧م أعلن قائد باكستان ومؤسسها محمد علي جناح (١٨٧٦ - ١٩٤٨م) أن اللغة الأردية هي اللغة الرسمية لباكستان، ويجب على الباكستانيين أن يتعلموا اللغة العربية حتى يتمكنوا جميعهم من التكلم والتعلم بها مستقبلا [1] .

وأخذت باكستان على عاتقها منذ ذلك التاريخ الاهتمام باللغة العربية وتعليمها لأبنائها في مختلف القطاعات حسب الإمكانات المتاحة.

١) اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان، ص: ١٤٢.

وكان اهتمامها بالعربية منطلقا من واقع تطبيقها للتشريع الإسلامي، ومن واقع علاقاتها الثقافية والدبلوماسية والاقتصادية الوثقى بالدول العربية [1] .

وهي أهداف جليلة ورائعة تحقق مزيدا من النجاح والإيجابية في فهم اللغة العربية وإدراك الدارسين لأسرارها.

وفي الوقت الذي حاول فيه المعنيون بتعليم اللغة العربية في باكستان الاستفادة من تجربة بعض الدول العربية في تدريس هذه اللغة، اتجهوا إلى تأليف بعض الكتب والمقررات المدرسية لمواجهة الحاجة المتزايدة من الباكستانيين إلى دراسة اللغة العربية ومعرفتها، بصفتها لغة القرآن الكريم، والحديث الشريف، وسائر العلوم الإسلامية، وبصفتها لغة حضارة وتراث.

وكان لجامعة العلامة إقبال المفتوحة إسهام جيد في تأليف بعض الكتب التعليمية.

مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان :

ليس من السهل أن أتحدث عن مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان دون الاطلاع عليها ودراستها دراسة متأنية، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وقد أرجأت هذا البحث إلى آخر لحظة حتى أتمكن من الاطلاع على الكتب والمناهج المقررة في المدارس والجامعات الباكستانية لتعليم اللغة العربية، أو على بعضها حتى تكون الدراسة أقرب إلى الواقعية والتصور الصحيح

وقد كرمت جامعة العلامة إقبال المفتوحة فبعثت إليَّ بوساطة الملحق الثقافي السعودي في باكستان بالكتب والمناهج التالية:

١ – لغة الإسلام (المقرر على الصف السادس).

٢ – لغة الإسلام (المقرر على الصف السابع).

٣ – لغة الإسلام (المقرر على الصف الثامن).

---

١) اللسان العربي، ص: ٥.

وتضم جميعها واحدا وستين درسا.

وقد أشرف عليها الأستاذ / يوسف طلال على، واشترك في تأليفها ومراجعتها عدد من الأساتذة.

٤ – منهاج الأدب (المقرر على الصف التاسع والعاشر).

٥ – بستان الأدب (المقرر على المرحلة الدراسية الموازية للمرحلة الثانوية العامة في البلاد العربية – ويتكون من جزأين).

٦ – عربي (ويقع في جزأين)، وقد تولت طباعته ونشره جامعة العلامة إقبال المفتوحة بإسلام أباد، وهو مقرر على المرحلة الدراسية الموازية للثانوية العامة في البلاد العربية، ويقابل كتاب بستان الأدب بجزأيه الذي أقرته لجنة تأليف الكتب المدرسية في البنجاب بلاهور، ويتكون من (١٨) وحدة دراسية.

٧ – عربي (ويتكون من جزأين – يضمان ١٨ وحدة دراسية)، وهو مقرر على مرحلة الليسانس في جامعة العلامة إقبال المفتوحة.

٨ – المنهج العربي (وهو مقرر على مرحلة الليسانس في جامعة البنجاب بلاهور)، وقد وضعته لجنة مكونة من أساتذتها، ويتضمن نصوصا من النثر العربية القديم، والأدب الإسلامي، والنثر العربي الحديث، والشعر العربي في شبه القارة الهندية، وهو يقابل كتاب (عربي) المقرر على مرحلة الليسانس في جامعة العلامة إقبال المفتوحة.

٩ – اللسان العربي: ويشمل دروس المرحلة الأولى بوساطة المراسلة والمذياع والتلفاز وتتكون من عشرين درسا. وقد نشرته جامعة العلامة إقبال المفتوحة.

١٠ – تدريب المعلمين في تعليم اللغة العربية: ويقع في جزأين، يشتملان على اثنتي عشرة وحدة دراسية. وتولت جامعة العلامة إقبال المفتوحة نشره.

١١ – تدريب المحاضرين: من إعداد:

١ – الأستاذ محمد حنيف شودري.

٢ – الأستاذ عباس سراج عباس.

ويتحدث عن طرق التدريس المستخدمة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين

بها، وسبل تكوين المهارات اللغوية عند الطلاب والكتاب مطبوع على الآلة الكاتبة.

١٢ – تدريبات في الأصوات العربية: من إعداد:

١ – الأستاذ محمد حنيف شودري.

٢ – الأستاذ الأمين صالح أبو اليمن.

ويقع في (٣١) صفحة مكتوبة على الآلة الكاتبة، ويتضمن بعض التدريبات على نطق بعض الكلمات العربية المتشابهة في مخارجها.

وعندما نلقي نظرة شاملة على هذه المقررات، نلاحظ أن الكتب الأساسية المقررة في المرحلة الأولى لتعليم اللغة العربية تتكون من ثلاثة كتب فقط، هي المقررة على الصف السادس والسابع والثامن، وهي موجهة للطلاب المبتدئين الذين ليس لديهم معرفة سابقة باللغة العربية.

ومن المعلوم أن الكتب الموجهة للمستوى المبتدئ في تعليم اللغة تعد القاعدة العريضة والأساسية لما ينبني عليها من مناهج ومقررات أخرى في تدريس اللغة ذاتها.

ومن هنا يجب وضع منهجها والمعلومات التي ينبغي أن تتضمنها بدقة وشمولية وموضوعية، وأن تكون أكثر وفاء بالمواصفات الفنية والتربوية الحديثة في تعلم اللغات، وأن تبرمج على أساس تكوين المهارات اللغوية لدى الدارسين.

وقد بذلت جهود واضحة وملموسة يشكر عليها المؤلفون في تأليف هذه الكتب. وإخراجها في طباعة سليمة، وخط كبير واضح، واهتمام بالرسوم التي تساعد في تقريب المعنى وتوضيحه للدارسين.

ولمضي فترة على تأليفها، استجدت خلالها كثير من النظريات التعليمية والتربوية في تعليم اللغات، يحسن أن يعاد فيها النظر بحيث تكون أكثر وفاء بغرس المهارات اللغوية الآتية عند الطلاب:

١ – مهارة فهم المسموع.

٢ – مهارة التعبير الشفوي.

٣ – مهارة التعبير التحريري والكتابة.

كما أن تدريب الطلاب في البداية على نطق الأصوات العربية، والقدرة على التمييز بينها من حيث الحركات القصيرة، والحركات الطويلة، والحروف المشددة، والتنوين، من أهم ما ينبغي أن تتجه إليه مناهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المرحلة الأولى من التعليم.

كما أن تحديد الأهداف عند وضع المناهج وبخاصة في كتب المرحلة الأولى ضروري للمدرس والطالب في تنفيذ المنهج والوفاء بمتطلباته [(١)] وينبغي في هذه المرحلة من الدراسة أن تكثف الوحدات الدراسية، وأن تكون قصيرة ما أمكن حتى يستطيع الطالب أن يستوعبها، مع الاتجاه إلى الإكثار من التدريبات الشفوية والتحريرية في استعمال الكلمات في صيغها المتنوعة، وتعويد الطلاب من خلالها على الفهم والحديث والتعبير الكتابي.

وعندما نلقي نظرة على كتاب منهاج الأدب، وكتاب بستان الأدب في جزأيه، نجد أنهما يتضمنان نصوصًا عربية مختارة أو مؤلفة، وقد بُذلَ جهد ملحوظ في اختيارها وضبطها بالشكل الكامل. كما اتبعت ببعض التمرينات التي تساعد الطالب على الفهم وترسيخ المعلومات في ذهنه، ومن المناسب عند اختيار النصوص أن تُعَين في كلِّ نَصٍ الكلماتُ الجديدة التي لم يسبق أن عرفها الطالب في المراحل السابقة، وتشرح شرحًا مبسطًا مختصرًا يبين معناها بكلمات عرفها الطالب.

ويحسن دائمًا عند اختيار النصوص والأمثلة مراعاة القاموس اللغوي لدى الطالب؛ حتى تكون معرفته للكلمات الجديدة متدرجة وفق خطة معينة.

أما الكتب الدراسية التي أخرجتها جامعة العلامة إقبال المفتوحة فقد استفادت من المناهج الحديثة في تعليم اللغات، وظهر فيها أثر الجهد الواضح في التصميم

---

١) انظر أهداف تعليم اللغة العربية في المستوى الأول في تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي) ص: ١٧٤ وما بعدها.

والبناء والاتساق، ولكنها لا تشكل منهجًا متكاملا لمن يريد أن يتعلم اللغة العربية من المرحلة المبتدئة إلى المرحلة المتقدمة، والأمر الذي أود أن أشير إليه هنا أن تعليم اللغة العربية في هذه الكتب جميعًا قدم من خلال لغة وسيطة هي اللغة الأردية التي يجيدها الدارسون، وتعليم اللغة الأجنبية ينبغي أن يتم في إطار اللغة نفسها دون الاعتماد على لغة ثانية أو مساعدة، حتى يتاح للطالب أن يعيش في جو اللغة نفسه، ويتمكن من بناء مهارته اللغوية باعتماده على جهوده الذاتية في فهم اللغة والتعبير بها حديثًا وكتابة، وقد أثبتت التجربة أن الطالب لا يستطيع أن يتخلص من إطار لغته إذا استخدمت وسيطة في تعلم لغة أخرى، ومن الخطأ الواضح أن نشرح الكلمات ونبين معناها بواسطة لغة أخرى، وإنما يجب أن نستعمل اللغة ذاتها إذا لزم في بيان المعنى بإحدى الوسائل المعروفة في تبسيط معاني الألفاظ، وتقريبها للأذهان.

مشروع منهج جديد لتعليم اللغة العربية في باكستان لمختلف المراحل:

إن وضع منهج متكامل لتعليم اللغة العربية مطلب مهم في دولة كباكستان ترى أن تعليم العربية لأبنائها واجب تمليه الشريعة الإسلامية، وأواصر الصداقة والتعاون في مختلف المجالات بينها وبين الدول العربية.

كما أن تطبيق المناهج الحديثة الموضوعية التي أثبتت التجارب العملية صلاحها ونجاحها والأخذ بها عند إعداد هذا المنهج ضرورة ينبغي السعي إلى تحقيقها من الآن دون تردد. وليس المهم أن نسد الثغرة بإنتاج كتب في تعليم اللغة العربية في فترة وجيزة دون أن تحقق جميع الأهداف المتوخاة منها، وإنما المهم أن نسلك بداية الطريق الصحيح لتكوين المنهج المطلوب وبنائه، وما يتطلبه من حشد الخبرة اللازمة، والدراسة الضرورية، ووضع الخطة العملية المتكاملة.

وقد بذلت الجامعات والهيئات التعليمية المهتمة بتعليم اللغة العربية في باكستان جهودًا موفقة في السعي الحثيث إلى تأليف الكتب والمناهج الدراسية التي تراها ضرورية في هذا المجال، والاتصال المستمر بمراكز تعليم اللغة العربية في العالم العربي للاستفادة من مناهجها ومقرراتها وخططها الدراسية، والتشاور والتنسيق معها

في كثير من القضايا التي تمس هذا الجانب، وذلك لأجل التوصل إلى تكوين مناهج حديثة في تعليم اللغة العربية قادرة على غرس المهارات اللغوية وتنميتها، حتى تصل في المرحلة النهائية من تعلم اللغة إلى المستوى المطلوب الذي نجده عند الدارس العربي صاحب اللغة الأم.

ويأتي عقد المؤتمر الدولي الذي تنظمه وتشرف عليه جامعة العلامة إقبال المفتوحة للنهوض باللغة العربية في جمهورية باكستان الإسلامية مكللا لتلك الجهود المخلصة لنشر اللغة العربية في هذا القطر المسلم، وتيسير تعليمها لكل راغب في معرفة هذه اللغة باعتبارها لغة الإسلام، ومفتاح العلوم الإسلامية من نقلية وعقلية.

وما دام المؤتمر يسعى إلى البحث عن أفضل السبل الممكنة للنهوض باللغة العربية، فإن مناهج تعليمها تأتي في مقدمة الأعمال التي يجب أن ينهض بها المؤتمر، ويصدر فيها توصياته وقراراته.

ونظرًا لقيام بعض الجامعات الباكستانية كجامعة البنجاب بلاهور، وجامعة العلامة إقبال المفتوحة بتأليف بعض الكتب الدراسية في تعليم اللغة العربية للطلاب في باكستان، وتوافر الخبرة والتجربة لديها في هذا المجال، فإنني أقترح تأليف لجنة علمية على مستوى الجامعات والهيئات العلمية المهتمة بتعليم اللغة العربية في البلاد لوضع الأسس والخطط اللازمة لوضع مشروع متكامل عن تعليم العربية، والنهوض بها. وتوحيد جهود الجامعات والتنسيق فيما بينها ضروري لإنجاح المشروع مع الأخذ بعين الاعتبار أن توفر للجنة جميع التجارب الموجودة الآن على الساحة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وفي مقدمة ذلك تجارب مراكز تعليم اللغة في العالم العربي وخبراتها.

وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في معهد تعليم اللغة العربية على استعداد تام لتقديم ما لديها من خبرة في هذا الميدان، وبخاصة في الكتب والمناهج والخطط الدراسية، وتقديم المشورة.

ويكون مشروع اللجنة وضع خطة متكاملة لتأليف سلسلة في تعليم اللغة العربية للدارسين في باكستان وفق الأسس والمعايير التالية:

١ – أن تكون السلسلة متكاملة تغطي المراحل الثلاث في تعليم اللغة العربية، وهي المرحلة المبتدئة، والمتوسطة، والمتقدمة.

٢ – أن تكون الكتب التي تنتظمها السلسلة عبارة عن حلقات متتابعة يكمل بعضها بعضًا، بمعنى أن الكتاب اللاحق يكون مبنيًا في لغته ومستواه على الكتاب السابق له.

٣ – تحديد الفترة الزمنية اللازمة لدراسة كتب السلسلة واستيعابها.

٤ – أن تحقق المستوى اللغوي المطلوب الذي يمكن الدارس من الاعتماد على نفسه في قراءة الكتب العربية وفهمها وإِجادة الحديث والكتابة باللغة العربية السليمة نطقًا وأداءً.

٥ – أن يتم وضع كل كتاب وفق قاموس لغوي معين تحدد فيه الكلمات، وتوزع على الوحدات الدراسية، وتوضع الكلمات الجديدة في كل وحدة في مكان بارز من بناء الوحدة، ويعتمد على الكلمات الجديدة والكلمات التي درسها الطالب في وحدات سابقة عند تأليف الوحدة، ولا تستعمل في أثناء الشرح والتوضيح كلمات أخرى غير ما ذكر.

٦ – الابتعاد كليًا عن استخدام لغة وسيطة في شرح الكلمات وتوضيح المعاني.

٧ – التركيز في التدريب على الكلمات الجديدة حتى يستوعبها الطالب ويفهم معناها، وتدخل في قاموسه اللغوي.

٨ – الإِكثار في نهاية كل وحدة دراسية من التدريبات الشفوية والتحريرية بصيغ مختلفة حتى ترسخ المعلومات التي تضمنتها الوحدة في ذهن الدارس.

٩ – عند بناء الوحدات الدراسية يلاحظ دائمًا الانتقال من المعلوم إِلى المجهول في تقديم المعلومات والكلمات والصيغ، حتى يتمكن الدارس من الانطلاق في رحلته التعليمية من قاعدة صُلْبَة تتيح له الترقي والتدرج في تأن ونجاح [1] .

---

١) اجتماع خبراء متخصصين في اللغة العربية، ص: ١٣٢.

١٠ – أن تغطي السلسلة المواد التي تساعد الطلاب في تكوين مهاراتهم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة ونصوص أدبية.

١١ – محاولة الاستفادة ما أمكن عند إعداد مشروع السلسلة من العلاقة القائمة بين اللغة العربية واللغة الأردية، ووجوه تأثر الأردية باللغة العربية في كثير من المفردات والصيغ والدلالات.

١٢ – الوفاء بجميع الأهداف التربوية والتعليمية المطلوبة في أي مشروع دراسيّ يتعلق بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

ملحق عن بعض مراكز اللغة العربية لغير الناطقين بها في البلاد العربية

الأردن:

برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

قسم اللغة العربية – الجامعة الأردنية – كلية الآداب – عمان.

تونس:

١ – معهد بورقيبة لتعليم اللغات الحية، الجامعة التونسية – تونس.

٢ – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس.

٣ – معهد الخلدونية، سوق العطارين، ٦٥، تونس.

الجزائر:

١ – مركز التعريب بالوسائل السمعية والبصرية، بمعهد اللغة والآداب العربية، جامعة الجزائر – الجزائر.

٢ – المدرسة العليا للترجمة – الجزائر.

السودان:

١ – المركز الإسلامي الإفريقي – الخرطوم – ص. ب: ٢٤٦٩ السودان.

٢ – معهد الخرطوم الدولي لإعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها – الخرطوم – الديوم الشرقية.

سوريا:

معهد تعليم الأجانب للغة العربية، وزارة التربية – دمشق.

العراق:

معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، كلية الآداب – الجامعة المستنصرية – بغداد.

قطر:

قسم تعليم اللغة العربية - معهد اللغات، وزارة التربية والتعليم - الدوحة.

الكويت:

وحدة اللغة العربية - مركز اللغات - جامعة الكويت.

ليبيا:

جمعية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا.

مصر:

١ - المركز المصري للتعاون الثقافي، وزارة الثقافة - الزمالك - القاهرة.

٢ - دائرة اللغة العربية - الجامعة الأمريكية - القاهرة.

٣ - مركز تعليم العربية - مدينة البعوث الإسلامية - جامعة الأزهر.

٤ - مركز تعليم العربية - جامعة الإسكندرية.

المغرب:

١ - معهد الدراسات والأبحاث للتعريب - شارع ابن بطوطة - الرباط.

٢ - المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي - الرباط.

المملكة العربية السعودية:

١ - معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود - الرياض.

٢ - شعبة تعليم اللغة العربية لغير العرب - كلية اللغة العربية والآداب - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة.

٣ - معهد اللغة العربية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

٤ - معهد تعليم اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ص. ب: ١٨٣٦٥ - الرمز البريدي: ١١٤١٥.

٥ - مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض ص. ب: ٣٩٠٨.

لبنان:

معهد شملان لتعليم اللغة العربية للأجانب - بيروت.

مصادر البحث

١ – الآداب العربية في شبه القارة الهندية:

للدكتور زبيد أحمد – ترجمة الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي – دار الحرية – بغداد – ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٢ – الأبطال:

لتوماس كارليل – ترجمة محمد السباعي – الطبعة الثالثة – ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م – المطبعة المصرية بالأزهر.

٣ – اجتماع خبراء متخصصين في اللغة العربية:

لتحديد مشكلات تدريسها في التعليم العام بالبلاد العربية، وترتيب أولوياتها، واقتراح خطط لبحثها:

جامعة الدول العربية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – إِدارة التربية – دار الطباعة الحديثة – القاهرة – ١٩٧٥م.

٤ – أطلس التاريخ العربي:

لشوقي أبو خليل – الطبعة الثالثة – ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م – دار الفكر – دمشق.

٥ – الأعلام (قاموس تراجم):

لخير الدين الزركلي – الطبعة الثالثة.

٦ – أمراء البيان:

محمد كرد علي – الطبعة الثالثة – ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م – مطابع دار الكتب – بيروت – لبنان.

٧ – البداية والنهاية في التاريخ:

لأبي الفداء إِسماعيل بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ – تصحيح: محمد عبد العزيز النجار – مكتبة الأصمعي للنشر والتوزيع – الرياض – المملكة العربية السعودية.

٨ – تاريخ الرسل والملوك:

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ – ٣١٠هـ) – تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم – سلسلة ذخائر العرب، رقم (٣٠) – دار المعارف بمصر – ١٩٦٠ م.

٩ – تاريخ اليعقوبي:

أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب – دار صادر – بيروت.

١٠ – التربية والثقافة العربية الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة:

بالاستناد إلى مخطوط " تاريخ مدينة دمشق " لابن عساكر (٤٩٩ – ٥٧١هـ / ١١٠٥ – ١١٧٦م) للدكتورة ملكة أبيض، الطبعة الأولى – آب (أغسطس) ١٩٨٠م – دار العلم للملايين – بيروت.

١١ – تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي):

للدكتور فتحي علي يونس – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٧٨م.

١٢ – جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة:

لأحمد زكي صفوت – الطبعة الثانية – ١٣٩١هـ / ١٩٧١م – مطبعة الحلبي – القاهرة.

١٣ – دليل معهد تعليم اللغة العربية لغير العرب:

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض – ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

١٤ – رحلة ابن جبير:

لأبي الحسين محمد بن أحمد (٥٣٩ – ٦١٤هـ / ١١٤٤ – ١٢١٧م) دار صادر ودار بيروت – ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م – بيروت – لبنان.

١٥ – السيرة النبوية لابن هشام:

تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري – عبد الحفيظ شلبي – الطبعة الثانية – ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م – شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي – القاهرة.

١٦ – فتوح البلدان:

لأبي الحسن أحمد بن يحيى البلاذري – راجعه وعلق عليه: رضوان محمد رضوان – مطبعة السعادة بمصر – ١٩٥٩م.

١٧ – فقه اللغة وسر العربية:

لأبي منصور الثعالبي (٣٥٠ – ٤٣٠هـ) تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي – مطبعة الحلبي بالقاهرة – ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

١٨ – قصة العرب في أسبانيا:

لستانلي لين بول – ترجمة علي الجارم – دار المعارف بمصر – ١٩٦٤م.

١٩ – الكامل في التاريخ:

لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير – دار صادر – بيروت – ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٢٠ – اللباب في تهذيب الأنساب:

لعز الدين بن الأثير الجزري – مؤلف الكامل في التاريخ – دار صادر – بيروت.

٢١ – اللسان العربي:

نعمان محمد طاشكندي – الطبعة الثانية – جامعة العلامة إقبال المفتوحة – إسلام أباد – باكستان.

٢٢ – اللغة العربية بين حماتها وخصومها:

لأنور الجندي – مطبعة الرسالة – القاهرة – بدون تاريخ.

٢٣ – اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان:

دكتور سمير عبد الحميد إبراهيم – دار المعارف بمصر – ١٩٨٢م.

٢٤ – محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية:

لمحمد الخضري – الطبعة السابعة – ١٣٧٦هـ – مطبعة الاستقامة – القاهرة.

٢٥ – معجم البلدان:

لشهاب الدين ياقوت بن عبد اللَّه الحموي – دار صادر ودار بيروت – بيروت.

٢٦ – وفيات الأعيان وأنباء الزمان:

لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٠٨ – ٦٨١ هـــ) تحقيق: د. إِحسان عباس – دار صادر – بيروت – لبنان.



أبو الحسن المرغيناني وكتابه

" المحاسن في النظم والنثر "

للدكتور

محمد بن عبد الرحمن الهدلق

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية في كلية الآداب

جامعة الملك سعود بالرياض

أبو الحسن نَصْر بن الحسن المرغيناني عالم كبير، وإِمام مشهور ضنت علينا المصادر بالكثير من أخباره، فنحن لا ندري متى ولد، ولا متى توفي ؟ ولكنه بلا ريب قد عاش في القرن الخامس الهجري، فقد ذكر السمعاني (ت ٥٦٢) أن المرغيناني يروي عن أحمد بن محمد بن أحيد صاحب محمد بن يوسف الفربري [(١)] وأحمد بن محمد بن أحيد توفي في شعبان سنة ٤٣٦هـ [(٢)] كما ذكر السمعاني أيضًا أن أحد تلاميذ المرغيناني وهو الإِمام عبد العزيز بن عبد الرازق المرغيناني قد توفي في سنة ٤٧٧ هـ وهو ابن ثمان وستين سنة [(٣)] يضاف إِلى هذا أن الباخرزي (ت ٤٦٧ هـ) قد ترجم لأبي الحسن المرغيناني في كتاب " دمية القصر " وذكر أنه ورد زوزن في عهد رئيسها أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى [(٤)] وهذا الرئيس كان معاصرًا للباخرزي وتربطه به صلة وثيقة [(٥)] وقد تَرَحَّمَ الباخرزي على المرغيناني وعلى أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى [(٦)] مما قد يوحي بأن الرجلين قد توفيا وقت تأليف كتاب " دمية القصر ".

---

١) أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، ج١٢، حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ١٩٦.

٢) انظر ترجمته في: شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٣، حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الرابعة، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ص ١١١٧ – ١١١٨.

عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٣ بيروت، دار الآفاق الجديدة، بلا تاريخ، ص ٢٥٩.

٣) السمعاني، الأنساب، ج١٢، ص١٩٥، وانظر: عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو، ج٢، الرياض، دار العلوم، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص ٤٣٤. وقد وهم أحد الباحثين فظن أن هذا التاريخ هو تاريخ وفاة أبي الحسن المرغيناني نفسه. انظر: محمد بن عمر الرادوياني، ترجمان البلاغة، ترجمه وقدم له د. محمد نور الدين عبد المنعم، لم يذكر مكان النشر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، مقدمة المحقق، ص١٩.

٤) علي بن الحسن بن علي الباخرزي، دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق د. محمد التونجي (لم يذكر مكان النشر ولا تاريخه)، ج١، ص٦٦٦.

٥) المصدر نفسه، ج٢ ص١٣٩٤ – ١٣٩٥، ج٣، ص١٥٠٥.

٦) المصدر نفسه، ج١ ص٦٦٦، ج٢، ص١٣٩٤، ١٤٥٥.

ومما يؤيد أن المرغيناني قد عاش في القرن الخامس أننا نجده يستشهد في كتاب " المحاسن في النظم والنثر " بأقوال أبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، وهو من العلماء الذين أدركوا القرن الخامس [١] كما أن المرغيناني قد مَثَّلَ على بعض الأغراض البلاغية التي ناقشها في كتاب " البديع " بأقوال بعض الشعراء الذين عاشوا في القرن الخامس، وامتدت الحياة ببعضهم إلى القرن السادس [٢] .

ويغلب على الظن أن المرغيناني قد ولد في مدينة مَرْغِيْنَان التي ينسب إليها، وهي بلدة من بلاد ما وراء النهر من أعمال فرغانة، خرج منها جماعة من أهل العلم [٣] .

ولا نعرف إلا القليل عن رحلات المرغيناني وأسفاره، ومن ذلك ما أورده الباخرزي من أن المرغيناني قد وَرَدَ زوزن في أيام رئيسها أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى، وأنه

---

١) انظر، أبو الحسن نصر بن الحسن المرغيناني، كتاب المحاسن في النظم والنثر، مخطوط بمكتبة الإسكوريال برقم ٢/٢٦٤ الورقات، ١٠٥ب، ١٠٦ أب، وانظر: شمس الدين أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٠، ج٣، ص١٨٠.

٢) من بين أولئك الشعراء: عبد المحسن الصوري (ت ٤١٩)، وأبو القاسم المطرز (ت ٤٣٩)، وابن حيوس (ت ٤٧٣)، ومنصور بن دبيس المزيدي (ت ٤٧٩)، وأبو يعلى بن الهبارية (ت٥٠٤)، والغزي (ت٥٢٤)، والشريف أبو عبد اللّه أحمد بن عمار العلوي (ت ٥٢٧)، وأبو محمد الحسن بن أحمد بن حكينا البغدادي (ت ٥٢٨).

انظر: أبو الحسن نصر بن الحسن المرغيناني، كتاب البديع، مخطوط محفوظ بمكتبة الإسكوريال برقم ١/٢٦٤، الورقات: ٥ أ – ب، ٩أ، ١٠أ، ١٦ب، ٢١ب، ٤٥، أ – ب، ٥٠ ب، ٥٣أ، ٥٩أ، ٦٤ أ – ب.

وانظر تراجم الشعراء وتواريخ وفياتهم على التوالي في: ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٣، ص٢٣٢ – ٢٣٥. أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج١١، بيروت، دار الكتاب العربي، بلا تاريخ، ص١٦.

ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص ٤٣٨ – ٤٤٤، ج٢ ص٤٩١، ج ٤ ص ٤٥٣ – ٤٥٧، ج ١ ص ٥٧ – ٦٠.

محمد بن محمد بن حامد القرشي، عماد الدين الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، الجزء الرابع، المجلد الأول، تحقيق محمد بهجة الأثري، بغداد، وزارة الإعلام: مديرية الثقافة العامة، سلسلة كتب التراث رقم ٢٤، ١٩٧٣م، ص ٢٢٧ – ٢٤٦.

محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د. إحسان عباس، ج١، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣م، ص ٣١٩ – ٣٢١.

٣) انظر في ذلك: السمعاني، الأنساب، ج١٢ ص ١٩٤، ١٩٦، ياقوت بن عبد اللّه الحموي، معجم البلدان، بيروت دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ج ٥ ص ١٠٨.

قد أقام بها مدة، ثم " انصرف حميد الحالتين حضرًا أو سفرًا " (١) ولم يوضح الباخرزي الوجهة التي قصدها المرغيناني بعد ذلك، ولكن يُرَجَّحُ أنه قد عاد إلى بلدته.

ولم تسعفنا المصادر إلا بالنزر اليسير من المعلومات عن دراسة المرغيناني ومشايخه، فقد ذكر السمعاني – كما مر بنا من قبل – أن المرغيناني يروي عن أحمد بن محمد بن أحيد صاحب محمد بن يوسف الفربري (٢) كما أننا نجد المرغيناني نفسه يستشهد في كتاب " المحاسن في النظم والنثر " بأبيات من الشعر قال إنه أنشده إياها شخصٌ يكنى بأبي بشر الطبري (٣) .

وقد اهتم المرغيناني كثيرًا بتحصيل العلوم حتى أصبح إمامًا مشهورًا يغشى حلقته المريدون. وصفه السمعاني بأنه " من مشاهير الأئمة والعلماء " (٤) وذكر أن من بين من روى عنه الإمام عبد العزيز بن عبد الرازق بن أبي نصر بن جعد المرغيناني، والإمام عبد الرزاق بن مسعود، وجماعة كثيرة (٥) .

ووصفه الباخرزي بالإمام وقال: إنه عندما ورد زوزن تقدمت منزلته عند رئيسها أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى " وصار بوروده مجلسه أقرب إليه من حبل الوريد، ووزن بكفه فضلاء زوزن، فكان أرجح منهم وأوزن " (٦) وذكر الباخرزي أن من بين من روى عن المرغيناني بزوزن الفقيه إبراهيم بن أبي نصر الهلالي الباخرزي (٧) .

١) الباخرزي، دمية القصر، ج١، ص ٦٦٦ – ٦٦٧.
٢) السمعاني، الأنساب، ج١٢ ص١٩٦، وانظر ترجمة أحمد بن محمد بن أحيد في: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٣ ص ٢٥٩.
٣) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات، ٩٧ ب، ٩٨ أ.
٤) السمعاني، الأنساب، ج ١٢، ص ١٩٦.
٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦.
٦) الباخرزي، دمية القصر، ج ١ ص، ٦٦٦ – ٦٦٧.
٧) المصدر نفسه، الورقة ص ٦٦٧.

وقد أشار المرغيناني نفسه إلى صاحب له يكنى بأبي صالح كان يحضر درسه، وقد وافته المنية في حياة المرغيناني فرثاه بإحدى القصائد، يقول المرغيناني:

" ولنا مرثية في بعض أصحابنا المتخلفين إلينا قد احترمته المنية بعدما جمع من العلم الفنون وحسنت به الظنون وكان يكنى بأبي صالح:

أبـــا صـــالح مـــا كـــان ظنـــي بـــك الـــذي ... حـــــرمت ولا أن تـــســـتخير وداعيـــــا

أبـــا صـــالح مـــن لـــي بمثلـــك حافظًـــا ... يعِـــي مـــن كـــلامي مثلمـــا كنـــت واعيـــا

أبـــا صـــالح هـــل نحـــن نرجـــوك عائـــدًا ... لدرســـك أم قـــد فـــات طيـــب ســـماعيا [1]

ومن بين ما وصل إلينا من شعر المرغيناني أبيات يشير فيها إلى إحاطته بعلم الشرع، وإلى اعتزازه به، وتفضيله إياه على المال الذي يتنافس الناس في الحصول عليه:

يقول:

"إذا مـــا أنـــاس فاخرونـــا بمـــالهم ... فـــإني بمـــيراث النبييـــن فـــاخر

ألـــم تـــر أن العلـــم يُذْكَـــر أهلـــه ... بكـــل حميـــد منـــه والعظـــم نـــاخر " [2]

كما أن له أبياتًا يتحدث فيها عن تنوع مواهبه، وتعدد صفاته الحميدة فيقول:

أنـــا ابـــن الخـــضارم لكننـــي ... تـــرفعت عـــن أعظـــم نـــاخرة

ولـــيس الجمـــال بـــذيل يُطَـــال ... ولا بالمُفَوَّفَـــــةِ الفـــــاخرة

ولكـــن جمـــالكَ بالمكرمـــات ... بهـــا خـــير دنيـــاكَ والآخـــرة

فخرنـــا بعـــشرٍ ســـبقنا بهـــا ... كِـــرام البديَّـــة والحـــاضرة

بإرفادنـــا كـــل وُفَّادنـــا ... بأنعمنـــا الجمـــة الوافـــرة

وعلـــم وســـيع، ونظـــم بـــديع ... ولا تـــنسَ أقلامنـــا الدائـــرة

وعـــز منيـــع، ومجـــد رفيـــع ... وعفـــو مـــع القـــدرة القـــاهرة

---

١) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات، ٩٠ ب – ٩١ أ.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٩٠ ب.

ورأي ســــــــــديد، وهَــــــــدْي حــــــــميد   عليــــــــــه لنــــــــــا ألْــــسُــــنٌ شـــــــاكرة

وغـــــــوث المـــــــضيم، وحفــــــظ الحــــــريم   فـــــــتلكم لنـــــــا الخــــــصلة العاشــــــرة [1]

فالمرغيناني هنا يشير إلى اتصافه بعشر صفات تقدم بها على البدو والحضر، ويهمنا من هذه الصفات في هذا الموطن بالذات ما ورد في قوله:

وعلـــــــم وســـــــيع، ونظــــــم بــــــديع   ولا تـــــــنس أقلامنـــــــــا الدائـــــــــرة

حيث ينص على تفوقه في العلم، والشاعرية، والتَّرسُّل . أما اشتهاره بالعلم الواسع فقد مَرَّ بنا ثناءُ بعض من ترجم له عليه، فقد وُصِفَ بأنه من مشاهير الأئمة والعلماء، وبأنه قد روى عنه جماعة كثيرة، وقد وصلت إلينا بعض مؤلفاته التي تشير إلى منزلته العلمية.

وأما بخصوص النظم والترسل فقد شَهِدَت له بعض التراجم بذلك، يقول عنه معاصره الباخرزي:

" وهو ذو قلمين نظمًا ونثرًا " [2] وقد أورد الباخرزي نماذج من شعره ونثره. ويقول عنه السمعاني:

" وكان له شعرٌ مَليحٌ لطيف في الزهد والحكمة سار في الآفاق وتداولته الرواة " [3] .

وقد وردت إلينا مقتطفات من شعره ونثره في كتاب " المحاسن في النظم والنثر " [4] وفي كتاب " دمية القصر " للباخرزي [5] ومعظم الشعر الذي وصل إلينا يدخل في موضوعات الزهد، والحكمة، والغزل، والرثاء. وقد ذكر المرغيناني في كتاب " البديع " أنه قد رزق الحظوة في شعره، فدار كثيرًا على ألسنة الرواة، وكان ذلك حظًّا رُزِقَه، لا استحقاقًا يستحقه، وقد نشأ عن انتشار شعره أن لحقه شيءٌ من

---

١) المصدر نفسه، الورقات ٩١ ب، ٩٢ أ.

٢) الباخرزي دمية القصر، ج ١، ص ٦٦٧.

٣) السمعاني، الأنساب، ج ١٢، ص ١٩٦.

٤) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات، ٧٠ أ – ب، ٧٢ أ – ب، ٧٧ أ – ب، ٨٤ أ، ٨٨ ب، ٩٠ أ – ب، ٩١ أ – ب، ٩٢ أ، ٩٧ ب، ١٠٥ ب.

٥) الباخرزي، دمية القصر، ج ١ ص ٦٦٧ – ٦٧٢.

التحريف، كما نسب إليه شعر لم يقله، فاقتضى الأمر أن يجمع ما سار من شعره، ويضبطه، ويحذف ما وضع عليه، ويضع لمَا جمعه ثبتًا يشتمل على كل قطعة وقصيدة في كل قافية، وقد أثبت على الأبيات منها بأشكال حِسَاب الجُمَّل تحرزًا من إضافة شيء إليه مما ليس منه. وَحَذَفَ ما لم يتفق شيوعه من شعره ندامة منه على إثبات ما سار وانتشر [1] وقد ذكر المرغيناني أن شعره الذي جمعه قد اشتمل على شيء من المدح والهجاء، ولكن مديحه لم يكن من أجل العطاء، كما أن هجاءه كان خاليًا من السباب، يقول:

" على أنني ما مدحت اكتسابًا، ولا هجوت والله سبابًا، وإنما مدحت صديقًا فاضلا مدحني بمثله، ونظيرًا لا تسبق الظنة إلى توقع فضله، أو صدرًا للزمان إيجابًا للحُرْمة عليه، واستجلابًا للكرامة منه من غير طمع في إفضال، ولا إسفاف وَحُوشِيتَ نوال. وأكثر قصائدي تتضمن ذلك. ولعل الصدور الممدوحين لم يصح لي منهم البشرُ ثوابًا عن مديحي فيهم، ولا حسنُ المَلْقَى جزاء عن شكري لهم، وقد اجتهدت في إبطال المدائح التي نقمت عليها بكونها فيهم فما أمكن لمسير شعرها، فاقتصرت على أن أُثْبِتُّ الشِّعْرَ وحذفت منه سمات الممدوحين المشهورة، والمعروفة، وَعَبَّرتُ عنها بأسماء مجهولة مثل عبد اللَّه، وفتى الفتيان، وأبي الفياض، وعمرو. وما أشبه ذلك، ومَنْ هجوته لم يكن عبثًا مني، ولا استحلالا للنيل من عِرْضِه لغير أذية مَسَّتني منه، أو كان جوابًا عن قبيح بدأني به، أو بلاغة اتصلت بي عنه. على أنني ما تعديت الشيم، ولا تجاوزت الولع، ولا عَرَّضْتُ بذكر الحرم فإن تلك مشاتمة، وأنا أستغفر اللَّه من الحالتين " [2] .

ويبدو أن المرغيناني قد أقلع في آخر عمره عن نظم الشعر وبخاصة شعر الهجاء والمديح؛ لأننا نجده يختم الكلام الذي اقتبسناه آنفًا بقوله:

أستغفر اللَّه من نظم القريض فقد أقلعت عنه فما لي فيه من أرب
إذْ لست أنفك في نظيمه من فَزَعٍ أمسى يُنَغِّصُ عندي لذةَ الأدب

١) المرغيناني، كتاب البديع، الورقات ٦٥ ب – ٦٦ أ.
٢) المصدر نفسه، الورقات، ٦٦ ب، ٦٧ أ.

إذا صـــــدقت بهجـــــوي النـــــاس خـــــفتهم وإن مـــــدحت خـــشيت اللَّـــــه مـــــن كـــــذبي [1]

و لم يصل إلينا ديوان شعر المرغيناني الذي نَقَّحه وأحكمَ ضبطه بالطريقة التي وصفها، ولكن وصل إلينا من شعره بعض النماذج المتفرقة التي جاءت على هيئة أمثلة مَثَّلَ بها على بعض الموضوعات البلاغية التي تحدث عنها في كتاب " المحاسن في النظم والنثر " والأمثلة التي أوردها من شعره تفرضها طبيعة الموضوع، من حيث كثرة الأبيات أو قلتها، ومدى صلاحيتها للتمثيل، فقد يكون المثال بيتًا واحدًا من قصيدة، وقد يكون اثنين أو ثلاثة، أو أربعة، ولكنه نادرًا ما يتجاوز هذا العدد.

ومن شعره الذي أورده في كتاب " المحاسن في النظم والنثر " قوله عندما ظهر الشيب عليه:

نعـــــى نفـــــسي إلـــــيَّ مَـــشِيبُ رأســـــي سـيغدو مـــا أحـــاذر أو سيمـــسي
ومــــــا أبغـــــي الحيـــــاة لنعـــــم حـــــال ولا طعـــــم يُنَـــالُ وشـــــرب كـــــأس
ولا نـــــســــل الجيـــــاد وفـــضـل مـــــال ولا وصـــــل الخـــــراد وطيـــــب لمـــــس
ولكـــــن همتـــــي غُـــرّ المـــســـاعي وتــــطلاب العـــــلا [2] ونظـــــام درســـــي
ودفـــــع المعـــــضلات بحـــــســن ســـــعي ورفـــــع المـــشـكلات كـــضـوء شـــــمس
إذا مــــا العـــــاذلات ذممـــــن بـــــذلي عـــصيت العـــــاذلات وصـــنت نفـــسي
وخـــــفت النـــــار مـــــن شـــــح مطـــــاع وعفـــــت العـــــار مـــــن منـــــع وحـــــبس [3]

ومن شعره أيضًا قوله:

نعيـــــم الـــــبعض عنـــــد الـــــبعض بـــــؤسٌ وســـعدُ الـــــبعض عنـــــد الـــــبعض نحـــــس
ســـــقانا الدهـــــر أريًـــــا ثـــــم شـــــريًا فـــصرنـــا مـــــن كـــــلا طعميـــــه نحـــــسوا

١) المصدر نفسه، الورقة ٦٧ أ.
٢) في كتاب المحاسن، الورقة ٧٠ ب، وردت الجملة هكذا: " وبطلان العلي " ولعل الصواب ما أثبت.
٣) المصدر نفسه، الورقة ٧٠ أ – ب.

ألا لا يغلبنك اليوم يَأسٌ   لعل الدهر ما قد شَحَّ يأسو [1]

وتغلب على شعر المرغيناني العاطفة الدينية، وهو كمعظم شعر العلماء أقرب إلى النظم منه إلى جوهر الشعر الذي يحرك مشاعر سامعه.

أما نثره فقد وصلت إلينا منه نماذج مَثَّلَ بها أيضًا على بعض الأغراض البلاغية التي تحدث عنها. ونظرًا لطبيعة الموضوع الذي وردت فيه تلك النماذج فإن المرغيناني يعمد إلى إيراد الجُمَل التي تصلح للتمثيل ويهمل ما عداها، ولذا فقد جاءت تلك النماذج مقطوعة من سياقها. ويغلب على الظن أنها فقرات اقْتُبِسَتْ من رسائل إخوانية كما يبدو من تقديمه لبعضها حيث يقول:

" وكقولنا في النثر في كلمة لنا ذكرنا فيها أحوال الإخوان وسوء عهدهم:

وصلت ملطفته فلم أَدْرِ أكتابٌ مسطور، أو روض ممطور " [2] .

وكقوله:

" ولنا في التسلية:

لَيُخَفِّف أحزانك ما ثَقَّلَ ميزانك " [3] .

وقوله:

" ولنا في كتاب لنا:

لم أزل من زماني في زمانة، ومن إخواني في خيانة " [4] .

وقوله:

"... كقولنا في كتاب صادر إلى بعض الأكابر:

لا جرم أن وُفَّادَ الاسترفاد إلى بابه الرفيع، وجنابه المريع يبتدرون، ومن أيامهم العاكفة على اهتضامهم ينتصرون " [5] .

١) المصدر نفسه، الورقة ٧٢ ب.

٢) المصدر نفسه، الورقة ١٠٣ أ.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٨٨ أ.

٤) المصدر نفسه، الورقات ٧٥ ب، ٧٦ أ.

٥) المصدر نفسه، الورقة ٩١ ب.

ومن أقوال المرغيناني النثرية التي ينحو فيها منحى الحكمة، ويظهر فيها التأنق البلاغي قوله:

إن علت دولة أو غاد، فصنع اللَّه رائح أو غاد [1] .

وقوله:

" من استوطأ مركب العجز لم يطأ منكب العز، ومن سَرَّهُ ألاَّ يفشو سِرُّه فليسعه صدره.

ربّ خطـــــــاب يـــــــستجر الخطـــــــوب	**ربّ حـــــــــديث يجـــــــر الحـــــــوادث**
ربّ عِنَـــــاقٍ تحتــــــه ضــــــرب الأعنـــــاق	**أي خـــــــليل خـــــلا مــــــن الخــــــلل** [2]

وقوله في صفة مُومِس:

" ما دامت حية تسعى فهي حية تسعي " [3] .

كتاب المحاسن في النظم والنثر

لم يتعرض المؤلفان اللذان ترجما للمرغيناني، وهما الباخرزي [4] والسمعاني [5] لذكر أي من مؤلفات المرغيناني، ولذا فنحن نجهل عددها. ولكن من حسن الحظ وصل إلينا مجموع يحتوي على مخطوطتين لمؤلَّفين لمؤلفين من مؤلفات المرغيناني وهما: كتاب " البديع " وكتاب " المحاسن في النظم والنثر ". وهذا المجموع محفوظ بمكتبة الإسكوريال برقم ٢٦٤ [6] وقد ذُكِرَ على الصفحة الأولى منه عنوانا الكتابين، واسم مؤلفهما على هذا النحو:

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٧٤أ.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٧٦ ب.

٣) المصدر نفسه، الورقة، ٧٢ أ. الباخرزي، دمية القصر، ج ١ ص ٦٦٧.

٤) انظر دمية القصر، ج ١، ص ٦٦٦ – ٦٧٢.

٥) الأنساب، ج ١٢، ص ١٩٦.

٦) انظر في ذلك: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، الجزء الأول، ترجمة د. محمود فهمي حجازي، ومراجعة، د. عرفة مصطفى، ود. سعيد عبد الرحيم، الرياض، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص ١٦٩.

" كتاب البديع: للشيخ الإمام العالم العلامة أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني رحمه الله وعفا عنه " [١] .

وتحت هذا الكلام ورد ما يلي:

" وفيه أيضًا كتاب المحاسن في النظم والنثر له قدس اللّه روحه " [٢] .

ويحتل كتاب البديع الورقات ١ - ٦٧ ب من المجموع، وقد ذكر المرغيناني في مقدمة هذا الكتاب أنه ألفه لبعض إخوانه الراغبين في الأدب. وهو يشتمل على اثنين وثلاثين موضوعًا بلاغيًا ونقديًا، ومن بين تلك الموضوعات: التشبيه، والتضمين، والتطبيق، وخلوص السَّبك، والتوجيه، وحسن المخلص، والاستطراد، ونظافة الحشو، ونصوع الترصيع، وتقابل النظر في المعنى إلى مثله، وتكرير الإشارة، وأدوات الشاعر، وصحة الانتقاد، وإبراز المعنى في حلة من التبيان، وإرداف البيت بأخيه، والملائمة بين صدر البيت وعجزه، والتباين بين السرقة والسلب، والتصارف بين الخلع والسلخ وغير ذلك [٣] .

ولن نتعرض في هذا البحث للحديث عن مضمون كتاب " البديع "؛ لأننا سنخصه - بمشيئة اللّه - بدراسة مستقلة.

أما كتاب " المحاسن في النظم والنثر " فقد ورد عنوانه الكامل مرتين في المجموع الذي يحتوي على الكتابين، الأولى في الصفحة الأولى من المجموع، والثانية في الصفحة المخصصة لعنوان هذا الكتاب وهي التي جاءت مباشرة بعد نهاية كتاب البديع، فقد ورد في هذه الصفحة ما يلي:

" كتاب المحاسن في النظم والنثر

للإمام أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني " [٤] .

---

١) المرغيناني، كتاب البديع، الورقة ١ أ.

٢) المصدر نفسه والموقع نفسه.

٣) المصدر نفسه، الورقة أ، ب.

٤) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٦٨ أ.

وقد تكرر اسم المُؤلِف كثيرًا في هذا الكتاب، فقد ذُكِرَ كاملا، مرة أخرى، في مقدمة الكتاب، ثم ورد مرات عديدة على هذا النحو: " قال نصر بن الحسن [1] " و " قال نصر " [2] .

ويحتل الكتاب الورقات ٦٨ أ – ١٠٧ أ من ورقات المجموع. وقد نُسِخَ الكتابان بخط نسخ جيد، وناسخهما واحد، فيما يبدو. ولم يُذْكَر في أي منهما اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ ولكن يوجد عليهما تمليكٌ مؤرخ في سنة ٨٣٠ هذا نصه:

" أحمد بن النقيب محمد بن حسن بن سعد بن محمد العاموس العربي، ٨٣٠ [3] ولقد أشار أحد معاصري المرغيناني، وهو محمد بن عمر الرادوياني إلى كتاب " المحاسن في النظم والنثر "، ولكنه لم يورد عنوان الكتاب بالصورة التي اختارها له مؤلفه وإنما سماه: " كتاب محاسن الكلام " يقول الرادوياني في مقدمة كتابه " ترجمان البلاغة ":

" وأخرجت كُلّ أبواب هذا الكتاب طبقًا لترتيب فصول كتاب محاسن الكلام الذي ألفه السيد الإمام نصر بن الحسن رضي الله عنه ، واتخذت من تفسيره مثالا " [4] .

وهذا الاختلاف في عنوان الكتاب ليس بأمر ذي بال؛ لأن المرغيناني نفسه قد استخدم عبارة " محاسن الكلام " في أكثر من موضع في كتابه، فقد قال في مقدمة الكتاب:

"... هذا كتاب ألفناه من محاسن الكلام " [5] وقال في موطن آخر:

" نقول وبالله التوفيق: من محاسن الكلام البديع... الترصيع [6] .

---

١) المصدر نفسه، الورقات ٧١ أ – ب، ٧٥ أ، ٧٩ أ، ٩٢ ب، ٩٤ أ، ٩٨ ب، ١٠٠ أ، ١٠١ أ، ١٠٤ ب، ١٠٥ أ، ١٠٦ أ.

٢) المصدر نفسه، الورقات، ٨٥ أ، ٨٩ أ – ب، ٩١ ب، ٩٤ أ – ب، ٩٥ ب، ٩٦ أ، ١٠٢ ب، ١٠٤ ب.

٣) كتاب البديع، الورقة ١ أ، كتاب المحاسن، الورقة ٦٨ أ.

٤) الرادوياني، ترجمان البلاغة، ص ٦٦، وانظر أيضًا: ص ١٧، ١٨، ١٩.

٥) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٦٨ ب. وانظر: الرادوياني، ترجمان البلاغة، مقدمة المترجم، ص١٩.

٦) المرغيناني: كتاب المحاسن، ص٦٩ أ.

كما أن المقارنة بين الكتابين تظهر أن الرادوياني يقصد، بلا شك، كتاب " المحاسن في النظم والنثر " [1] .

ومن أجل أن نعطي فكرة واضحة عن مضمون الكتاب، وطريقة مؤلفه في العرض والمناقشة سنقف عند عدد من الموضوعات التي درسها المؤلف بشيء من التفصيل، وأولاها من عنايته أكثر مما أوْلى غيرها، ثم نورد في آخر البحث ثبتًا يحتوي على جميع عناوين الموضوعات التي وردت في الكتاب.

ذكر المرغيناني في مقدمة الكتاب أنه ألفه لبعض إخوانه " من الراغبين في الأدب، والمنافسين فيه، والآنسين به... على حين طموس من آثاره، وانصراف هِمَمِ النفوس عن إيثاره " [2] وقال إنه أورد في الكتاب " ما لا يستغنى عنه إذ كانت فنون البديع أكثر من أن تحصى " [3] ثم أشار إلى أهمية علم البديع في فهم ما ورد في القرآن الكريم من وجوه البلاغة التي هي من أسرار إعجازه [4] وبعد ذلك انتقل إلى الحديث عن الموضوعات البلاغية.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المرغيناني يقصد بعلم البديع علم البلاغة بعامة؛ لأنه تحدث عن موضوعات لا تدخل فيما عرف عند المتأخرين بعلم البديع، فهو قد تحدث مثلا عن التشبيه، والاستعارة، وهما من أبواب علم البيان، كما تحدث عن الالتفات، والاعتراض، وهما من أبواب علم المعاني.

وأول الموضوعات البلاغية التي درسها المرغيناني هو:

---

١) انظر: الرادوياني، ترجمان البلاغة، مقدمة المترجم، ص ٩ – ٢٢.

٢) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٦٨ ب، وغريب أن يقول المؤلف: إن الأدب في عصره قد طمست آثاره، وانصرفت همم النفوس عن إيثاره مع أنه كان يعيش في القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي شهد ازدهار الدراسات الأدبية والبلاغية. فقد ظهر في هذا القرن عدد من العلماء الذين نذروا أنفسهم لهذا النوع من الدراسات. ومن بين أولئك العلماء: الثعالبي، والباخرزي، وعلي بن خلف، وابن رشيق القيرواني، وابن سنان الخفاجي، وعبد القادر الجرجاني.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٦٨ ب.

٤) المصدر نفسه، الورقات ٦٨ ب – ٦٩ أ.

١ – الترصيع:

بدأ المرغيناني حديثه عن هذا الموضوع بإيراد عدد من أمثلة الترصيع من إنشائه كقول: " عجبًا لأمر الدنيا كل لسان يذمها، وكل إنسان يضمها " [١] وكقوله: " قرأت كتابك فعاد إليَّ من البهجة ما غاب، ومن المُهْجة ما ذاب " [٢] وبعد إيراد الأمثلة انتقل إلى تعريف الترصيع، فقال: " ومعنى الترصيع أن يأتي بالكلام معتدل الأقسام، متفق النظام، على الصيغة التي قسمناها، والصفة التي رسمناها " [٣] .

والإشارة في قوله: " على الصيغة التي قسمناها... إلخ " إلى الأمثلة التي أوردها للترصيع، أي كما يتبين من الأمثلة التي أوردناها، لأنه لم يذكر شيئًا آخر غير الأمثلة وغير التعريف. وبعد التعريف أورد عددًا كثيرًا من الأمثلة استخرجها من كتاب اللّه، ومن كلام الرسول ﷺ ، وكلام بعض الفصحاء [٤] ثم أضاف أن الكلام الذي يُزَينه الترصيع يُعَّدُ أرفع منزلة، وأعلى رتبة من سائر الكلام عند البلغاء، لكونه أبعد مرامًا وأصعب نظامًا، وهو لا يحتل تلك المنزلة إلا إذا " عَرِيَ عن الاستكراه، وخلا من الالتباس، والاشتباه، فإذا تخلى عن وصمة الكلفة، وتحلى بهذه الصفة فهو أحب الكلام إلى السمع، وأخفه على الطبع " [٥] .

ومثلما أن الترصيع بديع في الكلام المنثور فإنه في الكلام المنظوم أبدع كما يقول المرغيناني، ولذا نجده يحشد أمثلة كثيرة للترصيع في الشعر يبدؤها ببيت من نظمه وهو قوله:

لقــــد أطمـــع الأســـــماعَ معـــــسولُ لفظهــــا وقــــد قطـــــعَ الأطمـــــاعَ بُعْـــــدُ منالهـــــا [٦]

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٦٩ أ.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٦٩ ب.

٣) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

٤) المصدر نفسه، الورقات ٦٩ ب، ٧٠ أ.

٥) المصدر نفسه، الورقة ٧٠ أ.

٦) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

ويصرح المرغيناني بأن الترصيع إذا اجتمع مع التجنيس في كلام ما بلغ نهاية الحسن سواء أكان ذلك الكلام نظمًا أم نثرًا، كما نجده في قول أبي الفتح البستي:

إذا أمـــــــــرَّ علـــــــــــــى رَقٍّ أناملَـــــــــهُ   أَقَـــــرَّ بـــــالرِّقِّ كُتَّـــــابُ الأنـــــام لـــــه [1]

وفي قول المرغيناني نفسه:

" انكشف عَنّي غمامُ الغَمِّ، وظلامُ الظلم " [2] .

ومتى اقترن بالترصيع والتجنيس نوعٌ آخر من البديع كان ذلك أفضلَ بشرط " أن يكون بعيدًا عن الاستكراه والتعقيد، سليمًا من شدة الصنعة السمجة، فكلما كان الكلام أجمع لأنواع البديع فهو أعلى درجة " [3] .

٢ – التجنيس:

لم يقدم المرغيناني تعريفًا عامًا للتجنيس يشمل جميع أنواعه، وإنما بدأ حديثه بوصف التجنيس بأنه " معدود في جملة الكلام النفيس الذي هو في الدرجة العالية، والرتبة السامية [4] ثم انتقل إلى ذكر أقسام التجنيس على النحو الآتي:

أ – ما تتفق حروفه، وصيغته وتأليفه نظمًا وكتابة وإعرابًا، ويختلف معنى اللفظتين، كقول المرغيناني نفسه: " زائر السلطان كزائر الليث الزائر " [5] .

وكقول بديع الزمان الهمذاني: " ما أُشَبِّهُ وعْدَ الشيخ في الخلاف إلا بشجرة الخِلاَف " [6] .

ب – ما تتفق حروفه عند القراءة إلا أن إحدى القافيتين مركبة من كلمتين، أو زيد فيها بعض الحروف من كلمة أخرى، كقول المرغيناني:

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٧٠ ب.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٧١ أ.

٣) المصدر نفسه، الورقات ٧١ ب، ٧٢ أ.

٤) المصدر نفسه، الورقة ٧٢ أ.

٥) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

٦) المصدر نفسه، الورقة ٧٢ ب.

إذا مـــــا صـــــرف هـــــذا الدَّهْـــــ	ـــــرِ يومًـــا قـــد جـــنى حَـــيْن
فمـــــا حِـــــرْزٌ بِمُـــــنْج لـــــي	ولا ضـــــربُ الجنـــــاحين [1]

وكقوله:

ابـــــن أوس فـــــي بـــــديع الـــــنـ	ـــــظْم لـــــو فاضلنـــــا
لفـــــضلنـــاه وَفُقْنَـــــا	ه بِمَـــــا فـــــاضَ لنـــــا [2]

وكقوله:

صـــــار متنـــــي مثـــــلَ قـــــوس	قـــــد مَـــــدَدْتُ صـــارمتنـــــي
بجـــــفونٍ فـــــاتراتٍ	عَـــــنْ مـــــدى أقـــــصى رمتنـــــي [3]

جـ – ما تتفق حروفه، وكتابته، ويختلف إعرابه كقول المرغيناني:

عَـــــزَّ مُـــــسَاوِيه فـــــي مَـــــسَاويه [4]

وكقوله:

فعينـــــايَ لمـــــا نـــــاحَ	مـــــن الغِرْبَـــــان غَرْبَـــــان

د – ومن التجنيس أن يؤتى بكلمتين متفقتي الحروف وفي آخر إحدى الكلمتين زيادة حرف كقول المرغيناني:

جُـــــزَّتْ نـــــواصٍ للنواصـــــب

وكقوله:

فـــــديناهُ مـــــن خِـــــلٍ مُـــــوَاف مُوافـــــق	ومـــــن صـــــاحب وافِ مُـــــصَافٍ مـــــصافق [5]

وقد ذكر المرغيناني أن هذا النوع من التجنيس " مما استبدعه المحدثون، وحَلَّوا به أشعارهم، وغلبوا به أغيارهم، ورفعوا به أقدارهم، وخَلَّدوا به آثارهم " [6] .

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٧٤ أ.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٧٤ ب.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٧٤ ب.

٤) المصدر نفسه، الورقة ٧٥ أ.

٥) المصدر نفسه، الورقة ٧٥ ب.

٦) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

هـ – ومن التجنيس اشتقاق اللفظ من اللفظ كقول المرغيناني:

" مَنْ سَرَّه ألاَّ يفشو سِرّه فليسعه صدره " [١] .

وكقوله:

إنْ تَـــرَ الـــدُّنيا أغَـــارت أوْ نُجـــوم الـــسَّعْد غَـــارتِ

فـــصروفُ الـــدَّهرِ شَـــتَّى كُلَّمـــا جَـــارت أجَـــارت [٢]

و – ومن التجنيس نوع يسمى المقلوب وهو على ضربين:

أحدهما: ما يكون القلب فيه في بعض الحروف دون بعض كقول المرغيناني:

أحاط بي من الكرب ركب [٣] .

والثاني: ما يكون القلب فيه في جميع حروف الكلمة كقول الشاعر:

ســـَاقَ هـــذا الـــشاعر الحَيْـــن إلـــى قلبـــه قـــاس

سَـــارَ حَـــيُّ القـــوم فالـــهَمُّ علينـــا جَبَـــلٌ راس [٤]

وقد أفرد المرغيناني بعد التجنيس فصلا مستقلا للمضارعة ولم يدخله في باب التجنيس [٥] مع أن معظم علماء البلاغة يعدونه نوعًا من أنواعه [٦] ولم يقدم المرغيناني تعليلا يبرر به عمله هذا.

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٧٦ ب.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٧٧ أ.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٧٩ أ، ب.

٤) المصدر نفسه، الورقة ٧٩ ب، ٨٠ أ.

٥) انظر: المصدر نفسه، الورقات ٨٠ أ – ٨١ أ.

٦) انظر على سبيل المثال: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥، ص١٢٩.

ضياء الدين بن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق د. مصطفى جواد، ود. جميل سعيد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٦، ص٢٦٠. محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٩٢.

محمد بن عبد الرحمن، الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالأزهر، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد، بلا تاريخ، ج ٢، ص ٣٨٦، ٣٨٧.

يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز، مؤسسة النصر، طهران، بلا تاريخ، ج ٢ ص ٣٦٦ – ٣٦٧.

٣ – السجع:

لم يقدم المرغيناني تعريفًا عامًا للسَّجع يشمل جميع أقسامه وإنما بدأ حديثه بالنَّص على أن السجع ينقسم إلى ثلاث أضرب:

أ – الموازي، وهو ما يتفق فيه الوزن، وعدد حروف الكلمتين مع اتفاق الحرف الأخير فيهما، كقول المرغيناني:

من غَيَّر حَمِيدَ السِّيَر أغارت عليه الغِيَر.

وكقول عمر بن الخطاب:

لا يكـــن حُبُّك كَلَفًا   ولا بغضكَ تَلَفًا

[1].

ب – المُطَرَّف وهو ما يزيد عدد حروف إحدى الكلمتين على الأخرى، كقول بعضهم:

دع ما يسبق إلى القلوب إنكاره، وإن كان عندك اعتذاره، وقول اللَّه تعالى ﴿ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا . ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا . ثُمَّ إِنِّيَ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴾ [2] .

جـــ – المتوازن المتقابل، وهو ما تتفق أقسامه، وتعتدل أقرانه، وتختلف أواخر الحروف من كل كلمة، كقول المرغيناني:

بيننا أسباب مُتصلة، وأحوالٌ متحدة.

وكقول اللَّه تعالى:

﴿ وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ . وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [3] .

وقد ذكر المرغيناني أن ما ورد في القرآن الكريم مما ينطبق عليه تعريف السجع

---

١) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨١ أ، ب.

٢) سورة نوح /٧ – ٩. المصدر نفسه، الورقة ٨٢ أ.

٣) سورة الصافات /١١٧ – ١١٨. المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٢ ب.

لا يسمى سجعًا وإنما يسمى فواصل كما سماه اللّه تعالى في قوله: ﴿ كِتَـٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَـٰتُهُۥ ﴾ (١) .

٤ – رد الأعجاز على الصدور :

ذكر المرغيناني أن هذا المحسن ينقسم إلى ضروب منها:

أ – ما يتفق فيه معنى العجز والصدر كقوله تعالى:

﴿ وَلَقَدِ ٱسۡتُهۡزِئَ بِرُسُلٖ مِّن قَبۡلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنۡهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ (٢) .

ب – ما يختلف فيه معنى العجز عن الصدر وهو أبدع من الأول وأحسن ومثاله قول اللّه تعالى:

﴿ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلۡقَالِينَ ﴾ (٣) .

جـ – ما يتفق لفظه، وبنيته، ويتفق معناه، كقول الشاعر:

سكران سكر هوى وسكر مدامة فمتى يُفِيقُ فتى له سُكْرَان (٤)

د – ما يتفق لفظه، وبنيته، ويختلف معناه وهو أحسن من السابق. كقول السري الرَّفاء:

يَسَارٌ من سجيتها المنايا ويُمْنَى من عطيتها اليسار (٥)

هـ – ما يوافق آخرُ الكلمة بعضَ ما دخل في أثنائها مع اتفاق المعنى كقول اللّه تعالى:

١) سورة فصلت /٣. المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨١ أ – ب.

٢) سورة الأنعام /١٠. المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات ٨٢ ب، ٨٣ أ.

٣) سورة الشعراء /١٦٨. المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٣ أ – ب.

٤) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات ٨٣ أ – ب، ٨٤ أ.

٥) المصدر نفسه، وكذا الورقات.

﴿ وَيۡلَكُمۡ لَا تَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا فَيُسۡحِتَكُم بِعَذَابٖۖ وَقَدۡ خَابَ مَنِ ٱفۡتَرَىٰ ﴾ [١] .

و – ما يوافق آخر الكلمة بعض ما دخل في أثنائها مع اختلاف المعنى كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٖ ﴾ [٢] .

٥ – المطابقة:

ذكر المرغيناني أنه قد ورد في تفسير المطابقة وجهان:

أحدهما: " أن يطابق بين الصدر والعجز، والمطالع والمقاطع لفظًا، وهذا هو رد العجز على الصدر بعينه " [٣] .

والثاني: وهو ما نُسِبَ إلى الخليل من أنه يقال: " طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد فالقائلُ إذا قال:

أتيناكَ لتسلكَ بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان، قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب " [٤] .

وقد ذكر المرغيناني أن الجمع بين النقيضين على الوجه الذي ذكره الخليل قد ورد في جملة من الكلام البديع البليغ " فإذا تأملت كلام البلغاء والفصحاء والخطباء والشعراء وجدت أكثره تطبيقًا، وفي القرآن من ذلك ما يضيق عنه الكتاب " [٥] .

وقد أورد المرغيناني أمثلة كثيرة للمطابقة من القرآن الكريم، ومن كلام الرسول (ﷺ) وكلام الصحابة، والتابعين، وأشعار الشعراء المتقدمين والمتأخرين، كما أورد أمثلة كثيرة لها من شعره ونثره.

ومن أمثلة المطابقة التي أوردها *قوله تعالى* : ﴿ نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ . وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ ﴾ [٦] ومنها قول الحسن البصري:

---

١) سورة طه /٦١. المصدر نفسه، الورقات ٨٣ أ، ٨٤ أ – ب.

٢) سورة فصلت /٥١. المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٤ ب.

٣) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٥ أ.

٤) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

٥) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

٦) سورة الحجر /٤٩ – ٥٠. المصدر نفسه، الورقة ٨٥ ب.

ما رأيتُ يقينًا لا شك فيه أَشْبَه بشكٍ لا يقين فيه من الموت [1] .

ونجد المرغيناني في بعض الأحيان، يقف عند بعض الأمثلة التي يوردها فيبين موقع الشاهد في كل منها كقوله:

"... وكقولنا: لاَنَ لي جانبه بعدما تَمَنَّع، وفاض عَلَيَّ فضله بعدما أقلع. فطابقنا بين اللين والامتناع، والفيض والإقلاع ".

ومن ذلك قولنا: أحببت أن أُذَكِّرهُ من مبسوط الفضل عليه ما نسيه، وأُهَجن عليه من مسخوط الفعل منه ما رضيه، فطابقنا بين الذكر والنسيان، والسخط والرضى " [2] .

٦ – التشبيه:

ذكر المرغيناني أن من محاسن الكلام حسن التشبيه [3] ولكنه لم يدرس هذا الموضوع دراسة تفصيلية. فهو لم يُعَرِّف التشبيه و لم يذكر أقسامه وإنما اكتفى بإيراد أمثلة كثيرة له تبين ما فيه من جمال وحسن. وأول مثال أورده المرغيناني هو قول امرئ القيس في وصف عقاب:

كـــــأن قلــــــوب الطــــــير رطبًـــــا ويابـــسا لـــــدى وكرهـــا العنـــاب والحـــشف البـــالي [4]

ومن الأمثلة التي جاء بها قول المتنبي:

بـــــدت قمـــــرا ومالـــــت خـــــوط بـــــان وفـــــــاحت عنبــــــرًا وَرَنَـــــتْ غــــــزالا

وقد عَلَّق المرغيناني على هذا البيت قائلا:

جمع في هذا البيت أربع تشبيهات حسان بغير أداة التشبيه كما قال امرؤ القيس:

---

١) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٦ ب.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٨٨ أ، ب.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٩٦ أ.

٤) المصدر نفسه، وكذا الورقة.

لـــــــه أيـــــــطلا ظبــــــي وســــــاقا نعامــــــة وإرخــــــاء ســــــرحان وتقريـــــب تتفـــــل " [1]

وقد أثنى المرغيناني على حسن تصرف الوأواء الدمشقي في الشعر، وقدرته على الإتيان بالتشبيهات الجيدة كما يبدو في قوله:

فأســـــبلت لؤلـــــؤا مــــن نـــــرجس وســــقت وردا وعـــــضـت علــــــى العنـــــاب بـــــالبرد

حيث قد ضَمَّنَ هذا البيت خمسة تشبيهات بغير أداة التشبيه [2] .

ومن عادة المرغيناني – كما مَرَّ بنا – أن يستشهد بنماذج من شعره ونثره على عدد من الأغراض البلاغية التي يتحدث عنها. ومما أورده من شعره في موضوع التشبيه قوله في صفة الثريا:

كأنمـــــــــا نجـــــــــم الثـــــــــريـــً ـــــــــا زورق مـــــــــن ذهـــــــــب
يَـــــــــسْبُح فـــــــــي أزرق مــثـــــــــ ـــــــــل النـــــــــار ذات اللهـــــــــب [3]

وقوله في وصال الحبيب:

كـــــم ليلـــــة بتهـــــا والإلْـــــفُ يلثمنـــــي ألفـــــا ويلزمنـــــي كـــــاللام للألـــــف [4]

وقد ختم المرغيناني موضوع التشبيه بإيراد عدد من التشبيهات التي اشتملت عليها بعض آيات القرآن الكريم، وهنا نجد المرغيناني، على غير عادته، يقف عند التشبيهات ويبين سِرَّ جمالها كما نرى في قوله:

ومن محاسن تشبيهات القرآن ما يزري بكل تشبيه حسن فمنها *قوله تعالى* :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا ﴾ [5] .

فشبه بطلان عملهم في خيبة أملهم بالسراب الذي يخيل للظمآن أنه شراب فأسرع

---

١) المصدر نفسه، الورقة ٩٦ أ، ب.

٢) المصدر نفسه، الورقة ٩٦ ب.

٣) المصدر نفسه، الورقة ٩٧ ب.

٤) المصدر نفسه وكذا الورقة.

٥) سورة النور /٣٩.

إليه برجاءٍ فسيح الأرجاء. فلما جاءه حُرِمَ رجاه، فقد اجتمع المشبه والمشبه به في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة، وعظم الفاقة.

ولو قيل: يحسبه الرائي ماء... لم يقدح في حسن البلاغة، ولكن الأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشدُ حاجة إليه، وحرصًا عليه، وتعلق قلب به.

ومن ذلك قول اللّه تعالى:

﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖ ﴾ (١) .

فهذه الجملة جمعت بين المشبه والمشبه به في الهلاك، وعدم الانتفاع، وامتناع الاستدراك لما فات بألفاظ حسنة بليغة هُنَّ في نهاية البيان " (٢) .

وقد تحدث المرغيناني عن موضوعات بلاغية كثيرة سنورد قائمة بعنواناتها في آخر هذا البحث. والموضوعات التي سبق أن تحدثنا عنها إنما هي الموضوعات التي لقيت من عناية المرغيناني أكثر مما لقي غيرها.

وأهم ما يمتاز به كتاب المرغيناني هو كثرة الأمثلة التي يوردها لكل غرض بلاغي يتحدث عنه، فهو في هذه الناحية يشبه عبد اللّه بن المعتز في كتاب " البديع ". والأمثلة التي يوردها المرغيناني أمثلة متنوعة وغير مُقَيَّدَة بعصر من العصور، فأنت تجد من بينها أقوالا لشعراء جاهليين، وإسلاميين، ومحدثين. كما تجد أمثلة من القرآن الكريم، وكلام الرسول ﷺ ، وأقوال الصحابة، وبعض بلغاء الكتاب. كما تجد نماذج كثيرة من شعر المرغيناني ونثره مما لا يوجد في أي مصدر آخر غير هذا الكتاب.

وكتاب " المحاسن في النظم والنثر " كتاب تعليمي هدفه تقديم بعض الموضوعات البلاغية للدارسين بشكل ميسر، ومعزز بكثير من الأمثلة التي ترسخ الغرض البلاغي في الذهن، وتكشف عن سرِّ جماله. وانطلاقًا من هذا المبدأ الذي كان – فيما يبدو – مسيطرًا على ذهن المرغيناني كثيرًا، وجدناه يخلي الكتاب من التفصيلات البلاغية التي

---

١) سورة إبراهيم /١٨.

٢) المصدر نفسه، الورقات ٩٨ ب – ٩٩ أ.

تتعب الذهن، وتشتت الفكر، واهتمام المرغيناني بإيراد الأمثلة الكثيرة، وجنوحه عن التفصيلات التي شُغِلَ بها متأخرو البلاغيين، وإلحاحه في مقابل ذلك على الجانب التطبيقي أمر لافت للنظر، فهو قد عاش في شرق الدولة الإسلامية حيث أخذت بعض اللغات المحلية تَحُلُّ محل العربية في البلاد التي يقل فيها العرب، ومع ذلك نجده يميل إلى طريقة العرب في دراسة البلاغة، تلك الطريقة المتمثلة في اختصار القواعد وتيسيرها، والإكثار من الأمثلة والشواهد. بينما نجد معظم البلاغيين الذين نشئوا في تلك البلاد يؤلفون كتبهم على ما عرف بطريقة العجم في التأليف البلاغي تلك الطريقة المتمثلة في إيراد القاعدة المحكمة، وتشقيق الموضوع الواحد إلى فروع كثيرة، والاكتفاء بالأمثلة القليلة [١] .

ولم يصرح المرغيناني إلا بالقليل من المصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه، فقد أشار إلى كتاب " البديع " لابن المعتز [٢] وكتاب " النكت في إعجاز القرآن " لعلي بن عيسى الرُّماني [٣] وكتاب " يتيمة الدهر " للثعالبي [٤] كما أشار إلى الخليل [٥] بن أحمد، وإلى الجاحظ [٦] والصاحب بن عباد [٧] .

ولم يلفت كتابُ المرغيناني نظر علماء البلاغة العرب، فنحن لم نجد أحدًا منهم ذكره في أيّ مُؤَلَفٍ من المؤلفات التي نعرفها، مع أن أولئك العلماء قد ذكروا كُتُبًا أقلَّ منه قيمة، وأشد اختصارًا، ولعل السبب يعود إلى أن المرغيناني عاش في عصر كثرت

١) انظر في هاتين الطريقتين: أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص١٨. جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، القاهرة ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م، ج ١ ص١٩٠.

٢) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات، ٨٨ أ، ١٠٣ ب، ١٠٤ أ.

٣) المصدر نفسه، الورقات، ٩٩ ب، ١٠٠ أ، وقارن مع: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (مطبوع ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م، ص ٨٤.

٤) المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات ١٠٥ب، ١٠٦ب.

٥) المصدر نفسه الورقة ٨٥ أ.

٦) المصدر نفسه الورقة ١٠١ أ.

٧) المصدر نفسه الورقة ١٠١ ب.

فيه المؤلفات البلاغية والنقدية المسهبة فَغَطَّتْ شُهْرَتُها على شهرة كتاب المرغيناني المختصر. ومن تلك المؤلفات التي ظهرت في القرن الخامس، كتاب " مواد البيان " لعلي بن خلف، وكتاب العمدة لابن رشيق القيرواني، وكتاب " سر الفصاحة " لابن سنان الخفاجي، وكتابا " دلائل الإعجاز " و " أسرار البلاغة " لعبد القاهر الجرجاني.

أما علماء العجم فقد ظفر الكتاب بعناية كبيرة من بعضهم، فقد مَرَّ بنا أن محمد بن عمر الرادوياني، الذي يعد أول من ألّف في البلاغة الفارسية، قد نَصَّ على أنه احتذى في كتابه " ترجمان البلاغة " طريقة أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني، وأنه قد اتخذ من تفسيره مثالا [١]

.

كما أن العالم المشهور رشيد الدين الوطواط الذي أَلَّفَ كتابًا في البلاغة الفارسية عنوانه: " حدائق السحر في دقائق الشعر " قد استفاد هو الآخر كثيرًا من كتاب المرغيناني في دراسته لعدد من الموضوعات البلاغية التي تحدث عنها، وقد استشهد بأمثلة كثيرة من شعر المرغيناني ونثره على بعض الأغراض البلاغية التي أوردها [٢] .

١) الرادوياني، ترجمان البلاغة، ص ١ – ٢، ٧، ١٥، ١٧، ١٨ – ١٩، ٦٦.

٢) انظر: رشيد الدين الوطواط، حدائق السحر في دقائق الشعر، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٤هـــ / ١٩٤٥م، ص ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١١٢، ١٣٩ – ١٤٠، ١٥٨، ١٧٥. وقارن على التوالي مع كتاب المحاسن، الورقـــات: ٧٥ ب – ٧٦ أ، ٧٤ أ، ٨٠ ب، ٧٧ أ – ب، ٨٤ أ، ٩٩ ب، ١٠٠ أ، ١٠٣ أ، ١٠١ ب، ١٠٢ أ.

١ - المقدمة ٦٨ ب - ٦٩ أ

٢ - الترصيع ٦٩ أ - ٧٢ أ.

٣ - التجنيس ٧٢ أ - ٨٠ أ.

٤ - المضارعة ٨٠ أ - ٨١ أ.

٥ - الأسجاع ٨١ أ - ٨٢ - ب.

٦ - رد الأعجاز على الصدور ٨٢ ب - ٨٥ أ.

٧ - المطابقة ٨٥ أ - ٨٩ ب.

٨ - التكلف أو لزوم ما لا يلزم ٨٩ ب - ٩١ أ.

٩ - إِدخال بديع على بديع ٩١ ب - ٩٢ ب.

١٠ - الاستعارة ٩٢ ب - ٩٤ ب.

١١ - حسن المطلع ٩٤ ب - ٩٥ ب.

١٢ - حسن المقطع والتناسب ٩٥ ب - ٩٦ أ.

١٣ - حسن التشبيه ٩٦ أ - ١٠٠ أ.

١٤ - التعريض والكناية ١٠٠ أ - ١٠١ أ.

١٥ - المبالغة في الصفة ١٠١ أ - ١٠٢ ب.

١٦ - تأكيد المدح بما يشبه الذم ١٠٢ ب - ١٠٢ ب.

١٧ - تجاهل العارف ١٠٢ ب - ١٠٣ ب.

١٨ - حسن الخروج ١٠٣ ب - ١٠٣ ب.

١٩ - الالتفات ١٠٤ أ - ١٠٤ ب.

٢٠ - الاعتراض ١٠٤ ب - ١٠٤ ب.

٢١ - الرجوع ١٠٤ ب - ١٠٥ أ.

٢٢ - حسن التقسيم ١٠٥ أ - ١٠٥ ب.

٢٣ - سياقة الأعداد ١٠٤ ب - ١٠٦ أ.

٢٤ - الإِتيان بمعنى بديع بلفظ جزل ١٠٦ أ - ١٠٧ أ.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، ضياء الدين نصر اللَّه:

الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق د. مصطفى جواد، ود. جميل سعيد (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦م).

الباخرزي، علي بن الحسن بن علي:

دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق محمد التونجي (لم يذكر مكان النشر ولا تاريخه).

الجرجاني، محمد بن علي:

الإِشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق د. عبد القادر حسين (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، بلا تاريخ).

الخطيب البغدادي:

أبو بكر أحمد بن علي تاريخ بغداد الجزء الحادي عشر، (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ).

الخطيب القزويني:

محمد بن عبد الرحمن، الإِيضاح في علوم البلاغة، تحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالأزهر (بغداد، مكتبة المثنى، بلا تاريخ).

ابن خلكان، شمس الدين أحمد:

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إِحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠م).

الذهبي، محمد بن عمر:

ترجمان البلاغة، ترجمه وقدم له د. محمد نور الدين عبد المنعم (لم يذكر مكان الطبع، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م).

الرادوياني، محمد بن عمر:

ترجمان البلاغة، ترجمه وقدم له د. محمد نور الدين عبد المنعم (لم يذكر مكان الطبع، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م).

الرازي، محمد بن عمر:

نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م).

الرماني، علي بن عيسى:

النكت في إعجاز القرآن، (مطبوع ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق د. محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م).

سزكين، فؤاد:

تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، الجزء الأول، ترجمة د. محمود فهمي حجازي، ومراجعة د. عرفة مصطفى، ود. سعيد عبد الرحيم. (الرياض: إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

السمعاني، عبد الكريم بن محمد:

الأنساب، الجزء الثاني عشر، (حيدر أباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن حسن:

المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (القاهرة، ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م).

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد اللّٰه:

كتاب الصناعتين، تحقيق د. مفيد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).

العلوي، يحيى بن حمزة كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، نسخة مصورة عن طبعة المقتطف بمصر سنة ١٩١٤، (طهران، مؤسسة النصر، بلا تاريخ).

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي:

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بلا تاريخ).

عماد الدين الأصفهاني، محمد بن محمد بن حامد:

خريدة القصر وجريدة العصر، الجزء الرابع، المجلد الأول، تحقيق محمد بهجة الأثري (بغداد: وزارة الإعلام مديرة الثقافة العامة، سلسلة كتب التراث، رقم ٢٤، ١٩٧٣ م).

القرشي، عبد القادر بن محمد:

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار العلوم، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

الكتبي، محمد بن شاكر:

فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د. إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م).

المرغيناني، أبو الحسن نصر بن الحسن:

- كتاب البديع، مخطوط بمكتبة الإسكوريال، برقم ١/٢٦٤.
- كتاب المحاسن في النظم والنثر، مخطوط محفوظ بمكتبة الإسكوريال، برقم ٢/٢٦٤.

الوطواط، رشيد الدين محمد العمري:

حدائق السحر في دقائق الشعر، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م).

ياقوت بن عبد اللّٰه الحموي:

معجم الأدباء (بيروت: دار الكتب العربي، بلا تاريخ).

الاستشراق في خدمة التنصير واليهودية

للدكتور

علي بن إِبراهيم النملة

الأستاذ المساعد في قسم المكتبات والمعلومات

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

تمهيد:

الاستشراق ظاهرة شملت شتى فروع المعرفة الإسلامية، وشمولها هذا اتضح مؤخرًا بعد أن تخطى الاستشراق مجرد كيل الاتهامات على الكتاب والسنة والتراث العربي. وبسبب من شمولية الدراسات الاستشراقية في الآونة الأخيرة يستبعد الناهلون من الإنتاج الفكري للاستشراق أن تكون هناك علاقة بين هذه الظاهرة وبين ظواهر أخرى تختلف مع الاستشراق في الطريقة والوسائل، ويقف البعض موقف المتحفظ عندما تكون هناك إشارة لقيام رابطة بين الاستشراق والاستعمار أو التنصير أو اليهودية / الصهيونية. ومجيء المستشرقين من دول كان لمعظمها صولات وجولات مع الاستعمار في البلاد العربية والإسلامية [1] ومجيء المستشرقين من دول تدين بالنصرانية كخلفية دينية لم تستطع التخلص منها وإن فضلت أن تظهر للآخرين بالمظهر العلماني، ومجيء المستشرقين من مجتمعات نشأ فيها اليهود وكان لهم تأثيرهم على هذه المجتمعات سلبًا أو إيجابًا، كل هذا لا يبرر قيام رابطة قوية أو علاقة متينة بين هذه الخلفيات والأحداث وظاهرة الاستشراق، إذ أن الاستشراق في مجمله كان مجردًا من هذه الخلفيات والأحداث على اعتبار أن الاستشراق منهج علمي يدرس ظواهر علمية خلفها سلف الأمة الإسلامية، ويحاول الخلف أن يكونوا امتدادًا لأولئكم السلف. هكذا يرى البعض الاستشراق إلى الدرجة التي جعلت بعضهم " يتبنى " آراء المستشرقين في الكتاب والسنة والتراث العربي الإسلامي، مصرًا على أنه لا يخرج بهذا عن الخط الإسلامي وإن قال في كتاب اللّه وسنة نبيه – *عليه السلام* – ما يصل بالمرء إلى الخروج عن الملة.

والطيب في الأمر أن هؤلاء المنبهرين قلة. وهم يتقلصون مع ارتفاع نسبة الوعي الثقافي والفكري بين العرب والمسلمين، وإدراك الكثير من المفكرين أن الهروب من

---

١) سبقت مناقشة علاقة الاستشراق بالاستعمار. انظر: علي بن إبراهيم النملة. " العلاقة بين الاستشراق والاستعمار ". التوباد مج. ع ٤ (شوال ١٤٠٨ هـــيونيو ١٩٨٨م). ص ٣٨ – ٤٢.

الدين لم يعن الأمة على الوقوف على أقدامها بقدر ما أعانها على التعثر أكثر مما تعثرت من قبل. فبحث المفكرون مرة أخرى في أسباب انحطاط المسلمين وما خسره العالم من هذا الانحطاط، فلم يكن هناك بد من الوقوف على إسهامات المستشرقين مجملة وكونها أثرا من آثار هذا الانحطاط عندما تبين أن هؤلاء المستشرقين – في مجملهم – كانوا عونًا على الحملات الاستعمارية على البلاد العربية والإسلامية، و" قاعدة المعلومات " لحملات التنصير التي لا تزال تجتاح المجتمع العربي والإسلامي، وتبين لهؤلاء أن قسمًا من المستشرقين – كانوا منصرين، كما تبين لهؤلاء أن الاستشراق مهد بطريق مباشر لقيام وطن قومي لليهود في فلسطين، وأن الاستشراق لا يزال يسعى إلى تسهيل مسألة قبول قيام الوطن القومي لليهود في فلسطين بين المفكرين الغربيين والمفكرين العرب على حد سواء.

ولا يكفي أن يقال إن هناك علاقة ضعيفة أو قوية بين التيارات المعادية للإسلام دون اللجوء إلى إقناع المتلقي بوجود هذه العلاقة مع شيء وافر من التجرد الذي تفتقر له التيارات. والتجرد ديدننا لا نستطيع الخروج عنه مغلبين جوانب أخرى كالعاطفة مثلا وإلا خالفنا نصًا منهجيًا من نصوص القرآن الكريم. وفي التجرد عدل نحن مطالبون به حتى مع أولئكم الذين لم يراعوا فينا هذه الجوانب التي تسمو بالإنسان وترتفع به إلى درجات الكمال الإنساني، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (1) .

ومع هذا فإن محاولات إيجاد علاقة بين هذه التيارات المعادية للإسلام لم تخل في مجملها – وليس كلها – من تغليب العاطفة في مواقف يمكن حصرها، ولأن هذه المحاولات مكتوبة قابلة للمراجعة فينتظر منها أن تعالج هذا الجانب الذي يمكن أن يفهمه ويقدره المتلقي لو كان التلقي مشافهة وارتجالا. وعلى أي حال فإن تغليب جانب العاطفة ليس سمة يمكن تعميمها على جميع الأعمال التي سعت إلى تأكيد هذه العلاقة.

على أن الأعمال العلمية التي سعت إلى تأكيد العلاقة بين التيارات المعادية

١) سورة المائدة /٨.

للإسلام والتي لم تقتصر على هذه التيارات الأربعة (الاستشراق والتنصير، والاستعمار، والصهيونية) لم تعالج هذه القضية بتوسع لأنها كانت ضمن أعمال عامة في مجال الاستشراق بخاصة. عدا بحث في العلاقة بين الاستشراق والتنصير نشر في " **أخبار العالم الإسلامي** " في حلقات، لعله يجمع ويصدر في كتيب واحد تعميمًا للفائدة وقد ورد ذكره في هذه المحاولة لتأكيد العلاقة بين الاستشراق والتنصير.

ولا يزال موضوع العلاقة بحاجة إلى مزيد من البحث والغوص في حياة المستشرقين العلمية – وربما أنشطتهم الأخرى، يستشف منها الباحث دلالات مقنعة لقوة العلاقة ناهيكم عن تحققها، ولا يبدو أننا – هنا – بحاجة قوية لتحقيق وجود العلاقة. ولكن الحاجة قائمة لتأكيد مدى القوة في العلاقة بين مجموع هذه التيارات المعادية. وربما بحثت العلاقة بين الاستشراق وبعض التيارات الأخرى التي خرجت عن الملة وهي لا تزال تدعي أنها من الإسلام.

وعلى أي حال فظاهرة الاستشراق تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث تسبر غورها وتبتعد عن التكرار وتتخصص في جوانب ضيقة من هذه الظاهرة. ولعل الأقسام العلمية في الجامعات الإسلامية والعربية تسهم في مثل هذه الطريقة في البحث وتكثف من اهتمامها بهذه الظاهرة، على اعتبار أنها الظاهرة الوحيدة من بين الظواهر الأخرى التي ادعت العلمية والمنهجية، وسعت بهذا اللباس إلى تحقيق أهداف استعمارية وتنصيرية واقتصادية وعقدية وفكرية، كلها تتعارض مع الخط الإسلامي على أخف الأحكام.

ولعل مراكز البحوث المهتمة بالدراسات الإسلامية تسهم في هذا المجال فتوفر المادة العلمية للباحثين وتعينهم على الدراسات وتعقد المؤتمرات والندوات التي تقوم جهود المستشرقين وإسهاماتهم في خدمة التيارات الأخرى، وعقد الموازنة بين خدمتهم للإسلام والتراث وجهودهم في خدمة التيارات، وكان اللّه في عون الجميع [1] .

---

١) لقد ناقشت مجموعة من الأعمال العلمية التي تحدثت عن الاستشراق أهداف وأغراض هذه الظاهرة وتكاد تجمع على أن الهدف الأول هو الهدف الديني الذي يتـضمن التنصير، فأقيمت العلاقة بين التنصير والاستشراق من هذا المنطلق (انظر محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. قطر: رئاسة المحـاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر، ١٤٠٤هـ – ص ٢٧ – ٣١. (سلسلة كتاب الأمة / ٥).

١ – الاستشراق في خدمة التنصير

يقيم الإسلام حواجز ضخمة أمام المسيحية في كل مكان حل فيه دعاته وعلماؤه. وقد أظهر واقع الأحداث التي عاشها المنصرون خطأ ما ذهب إليه القدماء من أن الإسلام يعتبر بالنسبة للشعوب الابتدائية خطوة أوْلى ممهدة لاعتناق المسيحية. فاعتناق الإسلام يقود الإنسان إلى الإيمان بوحدانية لها من القوة على النفوس يمكنها من تحصينها ضد الدخول في المسيحية بعد أن صار المرء مسلما [1] .

والحديث عن نشأة الاستشراق ودوافع الاستشراق وأهدافه قد أبانت عن قيام علاقة قوية بين الاستشراق والتنصير. والتنصير كان دافعا وهدفا من جملة الدوافع والأهداف الدينية للاستشراق. وعشرون من تسعة وعشرين من طلائع المستشرقين كانوا منصرين أو رهبانا أو عاملين في الأديرة [2] بل إن أول المستشرقين في نظر " العقيقي " وهو " جربر دي أوراليك ٩٣٨ – ١٠٠٣ " كان من الرهبانية البندكتية. ومع أن الاستشراق قد بدأ عليه التحرر من سيطرة المنصرين ونفوذهم إلا أن فكرة التنصير لا تزال عالقة في أذهان المستشرقين [3] على اعتبار أنها كانت هي المنطلق الأول لهذا الاتجاه الفكري. وانشغال المستشرقين بالرهبنة قد لا يوحي للبعض انشغالهم بالضرورة بالتنصير. وقد يصدق هذا على غير المستشرقين من المنشغلين بالرهبنة والأديرة والكنائس، ولكنه يبعد أن يصدق على مستشرق وجه جهوده العلمية إلى مواقع للتنصير فيها مطامع قديمة متجددة.

ويفرد " نجيب العقيقي " [4] فصلا كاملا عن المستشرقين الرهبان وهم موزعون على النحو التالي:

- الرهبان البندكتيون.
- الرهبان الكرمليون.
- الرهبان اليسوعيون.
- الرهبان الفرنسيسكان.
- الرهبان الدومنيكيون.
- الرهبان الكيوشيون.
- الرهبان البيض.

١) محمد شامة، الإسلام في الفكر الأوروبي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م. ص٢٢٢.

٢) نجيب العقيقي. المستشرقون. ٣ أجزاء. القاهرة: دار المعارف (١٩٨٠م) ١١٠/١ – ١٢٥.

٣) بركات عبد الفتاح دويدار. الحركة الفكرية ضد الإسلام. مكة المكرمة: المركز العالمي للتعليم الإسلامي، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ. ص ١٠١.

٤) نجيب العقيقي: المستشرقون. ٢٤٩/٣ – ٣١٦.

وقد أوصل عدد المستشرقين الرهبان إلى مائة واثنين وثلاثين (١٣٢) مستشرقا راهبا، ٧٥% منهم عاشوا في القرن العشرين.

أما الفصل الخامس عشر من الجزء نفسه فقد خصصه المؤلف للمستشرقين اللبنانيين، وركز فيه على المدرسة المارونية، وأوصل عدد مستشرقيها إلى ثمانية وثلاثين مستشرقا مارونيا جعل نفسه آخرهم. وأكثر من ٢٥% منهم عاشوا في القرن العشرين.

وإذا كنا قد وصلنا إلى أن الاستشراق في نشأته قد أنطلق من الأندلس وعلى يد تلامذة المسلمين من النصارى، فإن التنصير قد انطلق أصلا مع الحروب الصليبية [(١)] بشكل أوضح من وفد نجران الذي قدم على الرسول *عليه الصلاة والسلام* [(٢)] فلا يبدو أن وفد نجران كان يسعى إلى تنصير محمد *عليه السلام* . ويمكن أن يعد خطوة أوْلى في تحدي الإسلام بالنصرانية.

ويأتي الاستشراق " ليصقل " التنصير ويكون له مركز المعلومات الذي يمده بما يحتاج إليه قبل أن يقدم على مجرد التخطيط " وصاموئيل زويمر ١٨٦٧ - ١٩٥٢م " وهو مستشرق منصر في آن واحد يصدر دورية كاملة يستعين بها المنصرون على أداء مهماتهم في العالم الإسلامي الذي بدت عليه الاستحالة في التحول إلى النصرانية، فيعلنها " زويمر " نفسه أنه ليس الغرض من حملات التنصير في العالم الإسلامى أن يتحول المسلمون إلى نصارى، فقد أثبتت التجارب استحالة هذا، ولكن مهمة التنصير في هذا القسم من العالم هو التحول عن الإسلام وكفى [(٣)] وقد صرح بهذا في مؤتمر القدس التنصيري المنعقد عام ١٩٣٥.

---

١) انطلاقة التنصير مع الحروب الصليبية يقصد بها - هنا - ما يتعلق بالتنصير من حيث كونه موجها إلى الإسلام وإلا فالتنصير قديم في انطلاقته. واتضح في جوف آسيا والجزيرة العربية في أواخر القرن الخامس الميلادي. (انظر إسماعيل مظهر. تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية المقتطف. مج٦٦. ع٢ (١٩٣٥/٢م) ص ١٤٢٥).

٢) نذير حمدان. في الغزو الفكري: المفهوم، الوسائل، المحاولات. الطائف: مكتبة الصديق، (د. ت) ص ١٠١. حيث يذكر أن بدايات التنصير كانت مع وفد نجران وكتب الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى النصارى.

٣) علال الفاسى. " التبشير أسلحة أخطر الاستعمار " الهلال مج ٨١. ع١ (أكتوبر ١٩٧٣م / رمضان ١٣٩٣هـ). ص٦٠ - ٧٠.

كما يأتي المستشرقون ليصبحوا جنود المسيحية الشمالية " الذين وهبوا أنفسهم للجهاد الأكبر، ورضوا لأنفســـهم أن يظلوا مغمورين في حياة بدأت تموج بالحركة والغنى والصيت الذائع، وحبسوا أنفسهم بين الجدران المختفية وراء أكداس من الكتب مكتوبة بلسان غير لسان أممهم التي ينتمون إليها، وفي قلوبهم كل اللهيب الممض الذي في قلب أوروبة، والذي أحدثته فجيعة سقوط القسطنطينية في حوزة الإسلام، ولكن لا هم لهم ليلا ولا نهارا إلا حيازة كنوز علم دار الإسلام بكل سبيل، تتوهج أفئدتهم نارا أعتى من كل ما في قلوب رهبان الكنيسة، ولكنهم كانوا يملكون من القدرة الخارقة أن يخالطوا أهل الإسلام في ديارهم، وعلى وجوههم سيمياء البراءة واللين والتواضع وسلامة الطوية والبشر. وبفضل هؤلاء المتبتلين المنقطعين عن زخرف الحياة الجديدة، وبفضلهم وحدهم وبفضل ملاحظاتهم التي جمعوها من السياحة في دار الإسلام ومن الكتب، وبذلوها لملوك المسيحية الشمالية نشأت طبقة الساسة الذين يعدون ما استطاعوا من عدة لرد غائلة الإسلام ثم قهره في عقر داره، ولتحقيق الأحلام والأشـــواق التي كانت تخامر قلب كل أوروبي أن يظفر بكنوز الدنيا المدفونة في دار الإسلام وما وراء دار الإسلام. وهم الذين عرفوا فيما بعد باسم رجال " الاستعمار " وبفضلهم وحدهم أيضًا، وبفضل ملاحظاتهم التي زودوا بها رهبان الكنيسة ثارت حمية الرهبان ونشأت الطائفة التي نذرت نفسها للجهاد في سبيل المسيحية، وللدخول في قالب العالم الإسلامي لكي تحول من تستطيع تحويله عن دينه إلى الملة المسيحية، وأن ينتهي الأمر إلى قهر الإسلام في عقر داره – هكذا ظنوا يومئذ – وهذه الطائفة هي التي عرفت فيما بعد باسم رجال " التبشير ". فهذه ثلاثة متعاونة متآزرة متظاهرة، وجميعهم يد واحدة لأنهم إخوة أعيان، أبوهم واحد، وأمهم واحدة، ودينهم واحد، وأهدافهم واحدة ووسائلهم واحدة " [1] .

ويصعب جدًّا أن تقوم حركة تنصير في بيئة ما دون معرفة هذه البيئة معرفة شاملة. ثقافية ودينية وتاريخية وجغرافية واجتماعية. وتتأتى هذه المعرفة عن طريق الاستشراق

١) محمود محمد شاكر. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. القاهرة: دار الهلال، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م. (سلسلة كتاب الهلال / ٤٢٢) ص ٧٣ – ٧٥.

حتى إن أحد الكاتبين أراد أن يقسم التنصير إلى نوعين، التنصير الصريح والتنصير المختفي. والتنصير الصريح يكون علميا نقاشيا أو سفسطائيا تشكيكيا. ويكون أيضًا بالعنف، فالتنصير العلمي هو ما جاء عن طريق المستشرقين، أما التنصير بالعنف فهو ما جاء عن طريق الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش واختطاف الأطفال ثم الاستعمار.

والتنصير الخفي أو المختفي هو ما يأتي عن طريق الإرساليات الطبية والتعليمية المهنية والفنية والجمعيات الخيرية الاجتماعية وغيرها [1] ويلاحظ أن جزءا من العالم الإسلامي لا يزال يسمى الممرضة إلى اليوم " سستر " وهي الأخت في عالم الرهبنة، بينما أوربا وأمريكا لا تسميها إلا بالممرضة. وهناك بعثات تنصيرية توغلت في مجتمعات المسلمين واكتسبت شهرة عالمية وتعاطفا لم يسلم منه بعض من أبناء المسلمين. مثل بعثة " الأم تيريزا " في الهند التي لم تعلن يوما أنها جاءت إلى شبه القارة رغبة في بسط تعاليم المسيح، ولكنها تظهر دائما رغبتها في احتضان المشكلات الصحية والطبية وعلاجها والقضاء على الأوبئة والأمراض المعدية، يعمل معها فريق من الممرضات الهنديات ذوات التأثير الفعال في مجتمعهن. ولا تبرز في عمل " الأم تيريزا " العلاقة الواضحة بينها والاستشراق ولا يمكن للمتعاطفين معها أن يربطوا بينها وبين المستشرقين. وإن لم تكن هناك علاقة قوية فلا شك أن منطلقها كان عن طريق هؤلاء المسترقين الذين أعانوها على التعرف على البيئة التي تعمل بها. وأمثال " الأم تيريزا " كثير في آسيا وإفريقيا، تحاول بقدر الإمكان الابتعاد عن الأضواء خشية الالتفات إلى الأغراض الحقيقة لهذه الأعمال " الإنسانية " كما تحاول الابتعاد عن إبراز وجود علاقة بين العلم – الآتي عن طريق المستشرقين – والدين الذي تتبناه بناء على ما شاع من العداوة بين العلم والدين في العقيدة المسيحية المتأخرة. فإذا برزت هذه العلاقة ظهر التناقض وخفت حدة التأثير على المستهدفين. ومن المعلوم أن تهيئة المنصرين إنما قامت على أيدي المستشرقين سواء كان هؤلاء المستشرقون من الرهابنة القساوسة أو كانوا

---

١) عثمان الكعاك. " صفحات سوداء من تاريخ المبشرين ". الهلال. مج ٨١. ع١٠ (أكتوبر ١٩٧٣م / رمضان ١٣٩٣هـ) ص٣٨ – ٤٩.

بعيدين عن الألقاب الدينية. يقول " محمد عبد الفتاح عليان ": " لم يكن عمل المستشرقين منفصلا عن عمل المبشرين، فالاستشراق في نشأته ما هو إلا أداة من أدوات التبشير – ثم استغل في مرحلة لاحقة – لتحقيق مطامع الدول الاستعمارية. وقد نزل كثير من أساقفة الكنيسة الكاثوليكية إلى ميدان الاستشراق بقصد التبشير وتدريب المبشرين على العمل في بلاد الشرق " [١] فتعلموا العربية ودرسوا الإسلام واهتموا بالترجمة وأقاموا المطابع العربية.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الاستشراق قد ولد من أبوين غير شرعيين هما الاستعمار والتنصير. فالاستشراق لا يزال يعمل من أجل هذا الغرض الذي وجد من أجله، وإنما تتغير الأساليب والطرق والوسائل ملائمة للزمان. ويجد المرء أهداف المنصرين واردة في أعمال المستشرقين التي وجدت رواجا بين المنصرين في معاهدهم وإرسالياتهم ومؤتمراتهم بل جامعاتهم المقامة في العالم الإسلامي على شكل مناهج ودراسات في مجال الإنسانيات [٢] .

ولا بد من الالتفات إلى المجتمع الغربي نفسه، فالتنصير لم يكن موجها إلى آسيا أو إفريقيا فحسب، ولكن أوربا وأمريكا أيضًا حظيتا بنصيب وافر من حملات التنصير التي أرادت تأكيد قوة الكنيسة خاصة بعد أن بدأت المعلومات عن الإسلام " تتسرب " إلى المجتمعات الأوروبية، وخاصة منها المفاهيم الصحيحة عن الإسلام، فاستعان التنصير هنا بالاستشراق في الافتراء والتشنيع على الإسلام وتشويه أحكامه الإلهيه العادلة " [٣] قصدا إلى الحد من انتشار الإسلام في أوربا نفسها في الوقت الذي تتجه فيه الأنظار إلى تنصير معاقل الإسلام. ومعلوم أن الطريق إلى تحقيق غايات التنصير يبدأ قطعا بتجريد الأمة من انتمائها العقدية أولاً، يقول " وليم جيفرد

---

١) محمد عبد الفتاح عليان. أضواء على الاستشراق. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م. ص٢٤.

٢) أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب: مخططات التبشير والاستشراق. القاهرة: دار الاعتصام، (د. ت) ص ٢٦٦ – ٢٦٧).

٣) علي جريشة ومحمد شريف الزيبق. أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨). ص٢٠.

بالغراف ": " متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه " [1] .

وربط علاقة بين الاستشراق والتنصير على وجه العموم تصطدم بوجود مجموعة من المستشرقين " العلمانيين " واليهود الذين لا يتصور منهم أن يكونوا مدفوعين بخدمة التنصير أو أن تكون من أهدافهم خدمة الكنيسة، فهذه الفئة من المستشرقين تتناقض في منطلقاتها مع الكنيسة. وعليه فلا بد هنا من الاحتراز من خلال الابتعاد عن التعميم الذي قد يفهم عند الحديث عن الروابط بين الاستشراق والتنصير.

ولا بأس في هذا، إلا أنه لا بد من التنويه إلى أمرين أساسين في محاولة إيجاد علاقة بين الاستشراق والتنصير على وجه العموم:

أولاً – أن العلمانيين من المستشرقين لم يستطيعوا بحال أن يتخلوا عن ميولهم الكنسية خاصة فيما يتعلق بإنتاجهم العلمي حول العالم الإسلامي، وإن كانوا يعلنون رسميا وفي أكثر من مجال أنهم علمانيون يرفضون التقيد بدين معين. فهذا ينطبق على ممارساتهم في حياتهم الخاصة، ويصعب عليهم عمليا تطبيق علمانيتهم على إنتاجهم الفكري.

ثانيًا: أن التنصير استفاد من المستشرقين اليهود فائدة جليلة وإن تكن فائدة غير مباشرة، وترجع هذه الفائدة إلى الارتباط الوثيق بين الصهيونية واليهودية – كما سيأتي بحثه – والارتباط الوثيق بين الصهيونية وكثير من رجال الدين المسيحي. وعليه نشأت العلاقة الوثيقة بين المسيحية واليهودية، وإن لم تبد هذه العلاقة بارزة معلنا عنها. ويكفي أن نعلم أن زعيم المنصرين وهو مستشرق أيضًا – " صموئيل زويمر " كان في الأصل يهوديا، وأنه قد استدعى أحد الحاخامات عند احتضاره. لعله أراد أن يلقنه صلوات اليهودية عند الموت [2] .

---

1) أ. ل شاتليه. الغارة على العالم الإسلامي – لخصها ونقلها إلى اللغة العربية مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب. ط2. جدة: منشورات العصر الحديث، ١٣٨٧هـ. ص٩٣ – ٩٤.

2) عبد الله التل. جذور البلاء ط1. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م. ص ٢٢٨.

ولم يكن " زويمر " بدعا في قومه فقد ادعى النصرانية جمع منهم وانخرطوا في الرتب الكهنوتية مكنتهم من فرض آرائهم على الكنيسة وتوجيهها الوجهة التي يريدون. واستطاعوا بمساعدة الجمعيات السرية كالماسونية وغيرها أن يهدموا قوة الكنيسة في أوربا وأمريكا، وأن يوجهوها ويوجهوا الحكومات إلى المبادئ الصهيونية، ثم اتجهوا إلى الإسلام طمعا في هدم القوة الروحية فيه وتوجيه أهله إلى المادة. وبذلك يضمنون عدم معارضة خططهم الهادفة إلى السيطرة على بلاد المسلمين [1] سيطر مباشرة أو غير مباشرة. وهذا واضح جلي في مواقف القسس الأوروبيين والأمريكيين من اليهودية ومن الإسلام، وخاصة منهم أولئك الذين يحتلون أماكن مرموقة في الإعلام الأمريكي عن طريق الإذاعة والتلفزيون.

وإن لم يكن المنصرون يهودا وكان المستشرقون يهودا فإن المنصرين قد أفادوا كثيرًا من نتاج المستشرقين اليهود في مدارسهم وأديرتهم وكنائسهم ومعاهدهم وجامعاتهم. كما استفادوا أيضًا من نتاج المستشرقين العلمانيين الذين استطاعوا أن يبرزوا انفصالهم عن الكنيسة. ولكنهم لم يستطيعوا طرق أبواب الإنصاف والنزاهة، فكانوا أدوات في أيدي حكوماتهم المستعمرة أفادت منهم وأفاد منهم التنصير. فالاستشراق في شطريه " عاملا مع الكنيسة أو عاملا مع وزارات الاستعمار لا يستطيع أن يخلص إلى الحق وإنما هو يؤدي دوره في إثارة الشبهات وتقديم الزاد الكافي لدراسات التبشير ومعاهد الإرساليات لخلق ظاهرة من انتقاص العرب والمسلمين وفكرهم وعقائدهم " [2] .

ولأن الاستشراق يعمل كـــ " قاعدة معلومات " للتنصير كان لا بد أن تكون هناك فروق في المنطلقات بين الاستشراق والتنصير وإن اتفقت الغايات العليا لهاتين الوجهتين: فالمنصر " داعية " للدين النصراني المسيحي، أو هو داعية لخروج المسلم عن دينه فحسب، أما المستشرق فهو باحث في تراث المسلمين وقيمهم ومفاهيمهم

---

١) أحمد الزغيبي. الفكر الصهيوني وأهدافه في المجتمع الإسلامي. بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية. قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة بالريـــاض. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ٣ مجلدات. ١٤٠٥هـــ / ١٩٨٥م. ١٠٤٦/٣.

٢) أنور الجندي: شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي. ١٣٩٨هـــ / ١٩٧٨م، ص٩١.

وأخلاقياتهم يبث نتائجه في دراساته وبحوثه وكتبه ومحاضراته كل هذا عن طريق المنهج العلمي.

والمنصر منطلق رحالة يجوب البلاد قراها ومدنها وريفها يعظ أو يعالج أو يعلم أو يدرب أو يفلح الأرض. أما المستشرق فقابع في مكتبته لا يكاد يبرح بلاده إلا إذا دعته ضرورة البحث إلى " رحله علمية " يجوب فيها البلاد التي يدرسها أو يقف منها على مكان بعينه.

والمنصر – نسبيا – صريح في دعوته واضح فيها وإن حاول إخفاءها تحت ستار خدمة الإنسانية. لكنه لا يتردد في أن يعلق الصليب على صدره أو في مكتبه أو عيادته أو معمله أو مدرسته. وربما أفرد فيها مكانا أو زاوية للنشريات التي يعمل لها وبها، أما المستشرق فباطني يتظاهر بالعملية والمنهجية والتجرد والموضوعية وإن كان من القساوسة أو الرهبان، يحاول الوصول إلى أغراضه الباطنة ممتطيا صهوة العلم والتجرد، وكأني به ممتطيا صهوة حصان من خشب مشعرا الآخرين أن هذا الحصان ذو صهيل تطرب له الآذان " وتشنف " له الأسماع، وقد وفق بعضهم – دون شك – في إشعار بعض " الآخرين " بهذا، فانقاد له البعض منهم وتنبه له الآخرون فأخذوا منه وردوا وكان ما ردوه عليه أكثر مما أخذوه منه.

والمنصر ينطلق من مؤسسات ومعاهد ومدارس وجامعات ومستشفيات في البلاد التي يعمل بها أو في مركز في قارة يعمل بها. كما يتخذ من بعض عواصم العالم العربي مركزًا له في الانطلاقة إلى أدغال إفريقيا وبعض عواصم الشرق الأقصى في الانطلاقة إلى جبال وسهول آسيا. ولا يكاد يحل في بلد له فيها شأن إلا ويقيم فيها له مركزًا دائما على شكل كنيسة أو مدرسة أو عيادة أو نحوها، بينما تكون علاقة المستشرق بالبلاد التي يعمل أعماله فيها مقصورة على زيارة خاطفة يلقي خلالها محاضرة أو يحضر اجتماعا لمجمع هو عضو فيه أو يلبي دعوة من رئيس جامعة أو مؤسسة علمية قاصدا إلى الاستشارة وإبداء الرأي ولا تربطه بهذه البلاد روابط قوية. وقد تنتهي حياته وهو لم يقم بزيارة سريعة لبلاد كثر حولها إنتاجه حتى بات يعرف طرقها ومسالكا وقديمها وحديثها.

ويقول " نذير حمدان " بعد محاولة إيجاد الفروق في الوسائل بين المستشرقين والمنصرين: " ويبدو لي من خلال تتبع تراجم كثيرة للمستشرقين والمنصرين أن الدافع الكنسي (المخطط) نظم فئة قادرة على البحث والفكر فكان (المستشرقون) وجماعة قادرة على الأسلوب الدعوي الإعلامي فكان (المنصرون)، ثم التحمت الفئتان والجماعتان وكونت (الاستشراق التنصيرى) [1] .

ويبدو الاستشراق التنصيري واضحا عندما تبرز فكرة أن الكثيرين ممن احترفوا الاستشراق وبرزوا فيه " بدأوا حياقم العلمية بدراسة اللاهوت قبل التفريغ لميدان الدراسات الاستشراقية، وكأفم أرادوا أن يتسلحوا بمعرفة كافية بالعقيدة المسيحية قبل الخوض في غمار الحرب المبطنة التي أرادوا شنها على الإسلام. وظل الكثير منهم يتولى وظائف دينية وتبشيرية، وله مكانة كنسية مرموقة، ورغم محاولات بعضهم نفي هذه التهم والإعلان عن حيادهم وأفم إنما يقصدون من دراساقم وجه العلم والحقيقة، فقد لازم التعصب الديني أكثرهم وبدا بين سطور ما يكتبون وإن لم يعلنوا عنه صراحة وجهارا " [2] وقد ينصب الذهن على الاتجاه أن هؤلاء الذين بدأوا حياقم العملية بدراسة اللاهوت هم جملة من طلائع المستشرقين الذين يتحدث عنهم " نجيب العقيقي " [3] ولا بد من التأكيد هنا إلى أن هذه الظاهرة امتدت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين / التاسع عشر والعشرين الميلاديين. ولعل من أبرز هؤلاء المستشرقين المنصرين " الأب هنري لامانس ٢٨٦٢ – ١٩٣٧م " و " دنكن بلاك ماكدونالد ١٨٦٣ – ١٩٤٣ " و " الأب آسين بلاثيوس ١٨٧١ – ١٩٤٤م " و " شارل دوفوكول (؟) " و " وليام مونتوغمري وات " معاصر و " سنوك هو رغرونيه ١٨٥٧ – ١٩٣٦م " والملاحظ أن هؤلاء المستشرقين المنصرين موزعون من بلاد أوربا وأمريكا في الولايات المتحدة الأمريكية وبلجيكا وإسبانيا وفرنسا وبريطانيا وهولندا " [4] ويقدم

---

١) نذير حمدان. في الغزو الفكري. ص١٨٦ – ١٨٨.

٢) نبيه عاقل. " المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي " في محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي. المجلد الثاني. الجزائر في ٦/١٣ – ١٣٩٢/٧/١هـــالموافق ٧/٢٤ – ١٩٧٢/٨/١٠م. نشرته في الجزائر وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية. ص١٩٨.

٣) نجيب العقيقي. المستشرقون. ١١٠/١ – ١٢٥.

٤) محمد بن عبود. " الاستشراق والنخبة العربية " المجلة التاريخية المغربية. مج ٩. ع ٢٧ و ٢٨. (١٩٨٢) ص ١٩٩ – ٢١٥.

المستشرق الفرنسي " مكسيم رودنسون مولود عام ١٩١٥م "، تبريرا لانشغال المنصرين بالاستشراق / أو انشغال المستشرقين بالتنصير بقوله: " لقد أدت الوضعية الحقيرة التي وجد العالم الإسلامي نفسه فيها إلى تشجيع المبشرين المسيحيين حيث وجدوا مجالا واسعا للعمل وبذلوا مجهودات في اتخاذ موقف الهجوم والتبشير وتضايقوا من العراقيل التي وضعها أمامهم كل من الفقه الإسلامي والإداريين الاستعماريين أنفسهم، حيث خشي هؤلاء من ردود فعل مختلفة لأعمال مكشوفة أكثر من اللازم.

وفي نطاق الاتجاهات الإنسانية العادية وبمؤازرة مع الأفكار العامة للعلوم في وقتهم كانوا يربطون نجاح الدول الأوربية بدينهم المسيحي، كما كانوا يربطون تقهقر العالم الإسلامي بالإسلام، وهكذا اعتبروا المسيحية مؤيدة بطبيعتها للتطور، وبالتالي اعتبروا الإسلام مؤيدا للركود والتأخر الثقافي، فاتخذ الهجوم على الإسلام أعنف الصفات وشرع المجددون في تزيين الحجج والبراهين الشائعة خلال القرون الوسطى واتخذوا مظاهر تجديدية " [١] ولم يستطع كثير من المستشرقين – على العموم – التجرد من هذه النظرة الفوقية للإسلام ومن الشعور بتفوق المسيحية على الإسلام. وكان لهذا أثره على نظرتهم للإسلام من خلال مرآة مسيحية حيث طبقوا عليه المبادئ المسيحية وأفكارهم المسبقة " فالمسيح – *عليه السلام* – في نظر المسيحيين هو أساس العقيدة ولذا تنسب الديانة إليه، والنصرانية شبه مهملة لفظا ومعنى، وحاول المستشرقون تطبيق ذلك على الإسلام " فمحمد " ينبغي أن يكون عند المسلمين كما " المسيح " عند المسيحيين، ولهذا يطلقون على الإسلام المحمدية أو المذهب المحمدي وعلى الشخص المسلم " محمدي " فيغفل الإسلام لفظا ومعنى. ويبقى المذهب بشريا صاغه ذلكم المصلح العبقري " محمد " في مكة والمدينة. ويخرج المسيحيون إلى بشرية الإسلام وإلهية المسيحية على اعتبار أن المسيح لديهم هو ابن اللَّه [٢] – أو ربما عند البعض هو الإله، الذي لم يتزوج ولم يحارب ولم يقد أمه، بخلاف " محمد " المزواج المحارب السياسي القائد رجل الدولة المستفيد من الحضارات والثقافات التي سبقته أو عاصرها، يجمع منها جميعا مجموعة من الطقوس والأحكام والسلوكيات وحاول أن يظهر منها بدين

---

١) نقلا محمد بن عبود. " الاستشراق النخبة العربية " ص٢٠٢.

٢) محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٤هـ، ص٢٢.

جديد يسميه الإسلام: فيأخذ من الجاهلية صلاة الجمعة، وصوم عاشورا، وتطييب البيت الحرام، وحظ الذكر في الميراث وكونه مثل حظ الأنثيين، والتكبير، والأشهر الحرم، والحج والعمرة، ونتف الإبط، وحلق العانة، والوضوء والاغتسال، والختان وتقليم الأظافر.

ويأخذ من الصائبة الصلوات الخمس، والصلاة على الميت، وصيام شهر رمضان، والقبلة، وتعظيم مكة، وتحريم الميتة ولحم الختزير، وتحريم الزواج من المحارم.

ويأخذ من الهندية والفارسية قصة المعراج، والجنة وما فيها من الولدان والحور العين، والصراط المستقيم.

ويأخذ من اليهودية قصة " قابيل وهابيل " وقصة " إبراهيم – *عليه السلام* " – وقصة ملكة سبأ، وقصة " يوسف الصديق – *عليه السلام* – ".

ويأخذ من النصرانية قصة " أهل الكهف " وقصة " مريم العذراء "، وقصة طفولة " عيسى " – *عليه السلام* [1] وليس المقام هنا دحض هذه الشبهات والتصدي لها فقد قام بهذا علماء مسلمون أجلاء، ولكنها هنا محاولة لإثبات قوة الرابطة بين التنصير والاستشراق، وأن الاستشراق عمل على توصية " زويمر " في إخراج المسلمين من دينهم دون النظر إلى إدخالهم في النصرانية من خلال تشويه الإسلام وإضعاف قيمته وتصويره للرأي العام الأوروبي والأمريكي بصورة مزرية بعيدة عن المستوى الحضاري في عصرنا الحاضر [2] ومن خلال معاونة المستشرقين على تثبيت وتأكيد هذه الاتهامات وتوسعهم فيها تخصص كل فريق منهم في بعضها يروجونها في مؤلفاتهم ودراساتهم مع إدراكهم " أنها لا تعدو أن تكون دسائس مغرضة وإشاعات ملفقة لمحاربة الإسلام وتشويه مفاهيمه، فالاستشراق والتبشير عدو واحد له هدف واحد يسعى ليدركه وهو

---

١) إبراهيم خليل أحمد. الاستشراق والتبشير وصلتهما بالإمبريالية العالمية. القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ص٦٧ – ٦٨.

٢) مصطفى خالدي وعمر فروخ. التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي. صيدا: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٢م. ص٤٦.

تشويه الإسلام ليصل من وراء ذلك إلى تمزيق المسلمين وإشاعة البلبة في أفكارهم وبين صفوفهم لئلا يلتقوا فيراجعوا من عزمهم ما كان [1] ولعل هذا يكو مبررا واحد من مجموعة من المبررات التي تفسر بداية الاستشراق وانطلاقه من الكنيسة بإنشاء أول مركز لتعليم اللغة العربية في الفاتيكان لتخريج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين وعلماءهم ومفكريهم. وبرحيل الرهبان إلى المشرق والمغرب الإسلامي لتعلم اللغة العربية وعلوم الإسلام للغاية نفسها [2] .

على أن بعض الباحثين في الاستشراق والمستشرقين يحاول من خلال الاستقراء أن يصنفهم حسب قوة اندفاعهم لتحقيق أغراض التنصير، فالكاثوليك مثلا أعتى من غيرهم والفرنسيون أشد تعصبا ضد الإسلام ورسوله. فمن النادر أن نقرأ لمستشرق فرنسي شيئًا طيبا عن حياة الرسول – ﷺ – كما يشير إلى ذلك " حسين مؤنس " [3] وهناك من يرى أن المستشرقين الألمان هم أكثر المستشرقين نزاهة لأن دوافع التنصير والاستعمار لم تكن بارزة فيهم، إذ لم تستعمر ألمانيا بلدا مسلما، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق [4] ومع هذا لم يخل الاستشراق الألماني من آراء خاطئة تماما أو " لا توافق العرب والمسلمين " أو نقص أو غلط ولكنها – في رأي " صلاح الدين المنجد " غير قابلة للتعميم [5] ولم نتعود التعيمم في إصدار الأحكام العلمية الموضوعية المجردة. ويسعى المنصفون من المحللين لحركتي الاستشراق والتنصير إلى عزل فئة من المستشرقين عن هذه العلاقة الحميمة في الوقت الذي يقرون فيه وقوع المستشرقين

---

١) أحمد سمايلوفتش. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر. القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٠م). ص١٢٧.

٢) أحمد عبد الرحيم السايح. " العلاقة بين الاستشراق والتنصير " " أخبار العالم الإسلامي " مج ٢٤ع. ١١١ (وما بعده) (١٤ رجب، ١٤٠٩هـ الموافق ٢٠ فبراير ١٩٨٩م). انظر العدد ١١١٢ص ١٠، ١٤.

٣) محمد أحمد مشهور الحداد. " الاستشراق والمستشرقون " أخبار العالم الإسلامي. مج ٢٣. ع ١٠٧٤ ص١٠.

٤) صلاح الدين المنجد. " الاستشراق الألماني في ماضيه ومستقبله " الهلال مج٨٢ ع١١ ص ٢٢ – ٢٧ (شوال ١٣٩٤هـ / نوفمبر ١٩٧٤م) ص٢٢ – ٢٧.

٥) صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان: تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية. ط٢. ط١ بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٢م. ص٧ – ١٣.

في أخطاء مقصودة أو غير مقصودة أفاد منها التنصير. يقول " محمد حسين علي الصغير ": " إننا لا نستطيع أن ننفي هذه التهم جملة وتفصيلا – (التهم التنصيرية) – فلهذه أصل من الصحة، ولا يمكننا أن نزيف جميع الجهود الاستشراقية ونصمها بالتبشير، ففي هذا بعض الغلو والتطرف، ولكننا نستطيع أن نتزه قسما ونتهم قسما آخر، فالمستشرقون بشر، والبشر فيه الموضوعي وفيه السطحي، والمستشرقون مجتهدون، وقد يخطئ المجتهد وقد يصيب " [1] أما صفتهم بالبشرية فواردة. وأما وصفهم بالاجتهاد فأمر يحتاج إلى نظر، وليس من الإنصاف للمستشرقين أن نرقى بهم إلى هذه الدرجات، ومع هذا فعلينا ألا نغفل العلاقة القوية بين الاستشراق والتنصير والصلة الوثيقة بينهما، وأن تاريخ التنصير مرتبط ارتباطا وثيقا بتاريخ الاستشراق، وهما لا ينفصلان عن تاريخ الاستعمار السياسي والفكري والأخلاقي [2] وأن الآراء الاستشراقية كانت ولا تزال " تنشر في المؤسسات التي أنشأها التبشير كالمستشفي، والمدرسة والجامعة، والمخيم، والنوادي الاجتماعية، وكذلك كانت الآراء الاستشراقية تنتشر في أكبر وسيلة عبر الكلمة المكتوبة من كتب ودوريات ومجلات، ومحاضرات وندوات، ومؤتمرات " [3].

ولا بأس من أن نختم هذه الجولة في تثبيت العلاقة بين الاستشراق والتنصير بعبارة أوردها " قاسم السامرائي " " لصموئيل زويمر " مع الإحجام عن التعليق، يقول " زويمر ": " إن من جملة المطالب في الجزيرة العربية بل وأولها: الحق التاريخي، لأننا نعرف أن أصقاعا واسعة في الشرق الأدنى كانت نصرانية، والآن إسلامية، وأن المطالبة بشمال إفريقيا وسوريا وإيران وفلسطين والجزيرة العربية وآسيا الوسطى حق للنصرانية في استعادتها.. يجب أن نعيد كسب الجزيرة العربية لدين المسيح من أجل كرامة الكنيسة، من أجل كرامة اسم المسيح ومن أجل شهداء نجران الذين

١) محمد حسين علي الصغير. المستشرقون والدراسات القرآنية. ط٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ ص١٦.
٢) قاسم السامرائي. الاستشراق بين الموضوعية والافعتالية. الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٣. ص٥١.
٣) عدنان محمد وزان. الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م. ص٦١. (سلسلة دعوة الحق / ٢٤).

ذكرهم القرآن.. إن الجزيرة العربية هي مهد الإسلام.. وإن المحمديين في حاجة إلى بشارة الإنجيل بنفس الحاجة التي يحتاجها الآخرون (من غير النصارى) إن الإسلام ليس هرطقة نصرانية، بل إنه كذلك ليس دينا غير نصراني – إن الإسلام عدو للنصرانية في أصولها وأخلاقها وتاريخها وحياتها [1] .

---

١) قاسم السامراني. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية. ص ٥٠ – ٥١. وانظر أيضًا الأمير شكيب أرسلان. حاضر العالم الإسلامي: – ٤ أجزاء في مجلدين – ط٤. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٣م – ١/٢٧٨ – ٢٨٢.

٢ – الاستشراق في خدمة اليهودية

إذا كان المستشرقون بمجملهم قد عملوا على تحقيق أهداف عدة على رأسها الأهداف الدينية ثم الاستعمارية والسياسية والتجارية والعلمية مدفوعين بدوافع مشابهة، فإن هذه الأهداف – عدا العلمية – إلى اليهود ألصق منها بغيرهم من المستشرقين، رغم ما تركته الحروب الصليبية من إصرار المسيحيين على العودة إلى الديار المقدسة بأي شكل من أشكال العودة. واليهود أكثر إصرارًا على العودة بعد أن أجلاهم عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – من الجزيرة العربية عندما أدرك " أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن ترسخ في شبه جزيرة العرب ما دام اليهود يثيرون أهلها على الدولة ويفقرونها بالربا الفاحش " [1] ولسنا هنا بصدد التوسع في سرد تاريخ اليهود وعلاقتهم بالمسلمين منذ البعثة المحمدية – على صاحبها الصلاة والسلام – ولكن يكفي أن نقرر هنا أن دخول اليهود مضمار الاستشراق إنما تدفعه بواعث عرقية قديمة لم تكن وليدة القرون المتأخرة، وأن اليهود يتطلعون إلى العودة إلى " خيبر " و " المدينة المنورة " عن طريق " القدس " و " الجليل ". فعندما سقطت " القدس " في أيدي اليهود سنة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م دخلها وزير الدفاع – آنذاك – " موشي دايان " مع الحاخام الأكبر " شلوموغورين "، وبعد أن أدى صلاة الشكر عند حائط البراق الشريف قال: " اليوم فتحت الطريق إلى بابل ويثرب " وتقول رئيسة الوزراء السابقة " غولدا مائير " وهي في " إيلات ": " إني أشم رائحة أجدادي في خيبر ". ويقول " هرتزوغ " لامرأة مسلمة ضيق عليها اليهود الخناق حتى دهموا دارها بالجرافات، فآثرت الرحيل إلى المملكة العربية السعودية حيث أبناؤها: " إذا رأيت الملك فيصل (رحمه الله) فقولي له إننا قادمون إليه، فإن لنا أملاكا عنده، إن جدنا إبراهيم هو الذي بنى الكعبة وإنها ملكنا وسنسترجعها بالتأكيد " [2] وهذه أقوال " قادة " يهود يملكون – نوعا ما – القرار السياسي والعسكري.

---

١) مصطفى خالدي وعمر فروخ. التبشير والاستعمار. ص١٨٠.

٢) إسماعيل الكيلاني. لماذا يزيفون التاريخ ويعبثون بالحقائق ؟! بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. ص ٣١.

ومن هذا المنطلق يسعى اليهود إلى الوصول إلى هذه الأهداف مستخدمين وسائل شتى، من ضمنها الاستشراق بالمفهوم الذي يناقش فيه هنا، ولذا لم تغفل الجامعات اليهودية الدراسات الإسلامية والعربية أقساما مستقلة فيها، بل هي الآن وبحكم قربها من العالم العربي والإسلامي أكثر تأثيرا من مراكز ومعاهد الدراسات العربية والإسلامية في البلاد الأخرى. وتتاح لها من الظروف والإمكانات ما لا يتاح لتلكم المراكز والمعاهد.

وقد حاول المستشرقون اليهود في البدايات الأولى للاستشراق التكتم على انتمائهم اليهودي ونظروا إلى أنفسهم، وأرادوا الآخرين أن ينظروا لهم على أنهم مستشرقون فحسب، وَقَلَّ منهم من صرح بيهوديته.

ويأتي اتجاه اليهود نحو الاستشراق في البدايات فقط إلى الشعور السامي لديهم وأنهم والعرب – منشأ الإسلام – يعودون إلى أصول واحدة، فدرسوا العبرانية في البداية وجرتهم دراسة اليهودية إلى دراسة الإسلام عندما أرادوا أن يبرزوا الأثر اليهودي على الإسلام كما أراد المستشرقون المسيحيون إبراز الأثر المسيحي على الإسلام.

وما الاستشراق اليهودي إلا امتداد لموقف اليهود عموما من العرب والمسلمين، ذلك الموقف الذي لم يكن وليد القرون المتأخرة، بل صاحب الإسلام منذ أيامه الأولى في المدينة المنورة. ولذا نجد أن جانب الإنصاف والنزاهة بين المستشرقين اليهود يقل كثيرًا عنه بين المستشرقين والمسيحيين أو الملحدين من غير اليهود. وهذه ردة فعل طبعية أملتها الجذور التاريخية للعلاقة بين العرب واليهود. ولذا نجد أن هناك من يصنف المستشرقين على فئتين:

ففئة تستحق التقدير والاحترام لما لها من المآثر في نشر العلم والثقافة وتسهيل الوصول إلى مؤلفات وأعمال ودراسات بادروا إلى تحقيقها ودرسها وفهرستها ونشرها. وهذه الفئة هي التي كانت ذات أهداف علمية نزيهة.

وفئة أخرى – ومعظمهم من اليهود، أو ممن يتعاطف معهم – درسوا الإسلام

وعلومه قصدا إلى محاربته وإنكار أصالته وأهميته وأثره في تفكير المؤلفين الأوربيين وفي المنجزات الفكرية الحضارية [1] وهذا تقسيم سريع لفئات المستشرقين أريد منه التأكيد على التأثير اليهودي على الفئة الأخرى للاستشراق. والحق أن المستشرقين طوائف عدة إذا نظر إليهم بعيدا عن جنسياتهم وخلفياتهم الثقافية. فمنهم فئة لم تملك ناصية اللغة فأخطأت في نشر الكتب وفي فهم النصوص. ومنهم فئة آثرت في دراساتها مآرب السياسة والتعصب للدين فوجهت الحقائق وفسرتها بما يوافق أغراضها أو ما تسعى إليه. ومنهم فئة أوتيت الكثير من سعة العلم والتمكن من العربية والإخلاص للبحث والتحرر والإنصاف [2] .

ومثل هذا أن يقال عنهم إنهم فئات متعددة حسب الميول والأهواء. فالفئة ذات المآرب السياسية هي الفئة التي يمكن أن يقال عنها إنها الفئة المتعصبة للغرب وطنيا وجنسيا، وهناك فئة المستشرقين الماديين الملحدين الذين يدعون إلى هدم المجتمعات القائمة، ويؤكدون على أن الأديان تقف عقبة في طريق الإصلاح الاجتماعي، وهناك فئة المؤمنين المحترفين سماسرة التنصير يتخذون من تشويه الإسلام صناعة لهم يستدرون بها الرزق، وهناك طائفة المغرمين بالأساطير والخرافات والخيال ينقلون عن المجتمع العربي المسلم صورا علقت في أذهانهم عندما قرءوا " ألف ليلة وليلة " وهناك فئة الصهاينة، وهي أخطر الفئات على الإطلاق لما يتوافر لها من الإمكانات المادية والوسائل الدعائية والإعلامية ودور النشر وغيرها [3] وهناك فئة المستعمرين التي تبحث الآن عن مجالات أخرى تخدم فيها الاستعمار بعد أن شهدت أفوله على أرض العرب والمسلمين.

١) محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم: عرض موجز لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم مع نماذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ست وثلاثين لغة شرقية وغربية. ط٢. بيروت: دار الآفاق الحديثة: ١٤٠٣هـ. ص٩٣ – ٩٤.

٢) صلاح الدين المنجد. المنتقى من دراسات المستشرقين: دراسات مختلفة في الثقافة العربية: ج١، ط٢. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٣٩٦/١٩٧٦ م. ص ج – د.

٣) عباس محمود العقاد. ما يقال عن الإسلام. القاهرة: دار الهلال. ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م (سلسلة كتاب الهلال / ١٨٩) ص ٩ – ١٨.

والمستشرقون من حيث اهتماماتهم فئات أيضًا. فهناك فئة عنيت بالقرآن الكريم وعلومه، وهناك فئة اهتمت بسيرة الرسول – ﷺ – وهناك فئة عنيت بالسنة والحديث. وهناك فئة ركزت على الفرق الإسلامية. وهناك فئة عنيت بالتعاليم الإسلامية، وهناك فئة اهتمت بالفتوح الإسلامية، وهناك فئة ركزت على الولاة والأمراء وحكام الأمصار والخلفاء في الدولة الإسلامية، وهناك فئة درست الحضارة الإسلامية وما لها من تأثير وما عليها من تأثر [1] وهناك فئة تخصصت في الآداب العربية، وهناك فئة اهتمت بالفن الإسلامي، وفئة أخرى اتجهت إلى العلوم عند المسلمين. وهكذا تتعدد الفئات حسب الاهتمامات. ويدخل اليهود المستشرقون في هذه الفئات جميعها محاولين عدم التميز عن غيرهم من المستشرقين، بل ربما تعمدوا إخفاء الخلفية العرقية التي يعودون إليها، واكتفوا بأنهم مستشرقون إنجليز أو فرنسيون أو ألمان أو هولنديون أو أمريكيون.. إلخ " وهكذا لم يرد اليهود أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقية بوصفهم مستشرقين يهودا حتى لا يعزلوا أنفسهم، وبالتالي يقل تأثيرهم.. وبذلك كسبوا مرتين: كسبوا أولاً فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقية كلها، وكسبوا ثانيًا تحقيق أهدافهم في النيل من الإسلام، وهي أهداف تلتقي مع أهداف غالبية المستشرقين النصارى [2] .

ولذا نجد الصعوبة في تحديد كنههم من حيث الخلفية العرقية. ويرصد " العقيقي " تسعة وعشرين مستشرقا عاشوا بين القرنين العاشر والسادس عشر الميلاديين ويعتبرهم " طلائع المستشرقين " فلا نجد منهم! يهودا إلا اثنين تنصرا هما " يوحنا بن داود الإسباني " و " يوحنا الإشبيلي " اللذان عاشا في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي [3] وتنصرهما يؤيد الرأي القائل بأن المستشرقين اليهود تعمدوا إخفاء كنههم.

١ – ولعل أبرز المستشرقين اليهود " **إيناس غولدتسهير ١٨٥٠ – ١٩٢١م** " وهو مستشرق مجري (هنجاري) اتجه إلى دراسة العبرانية وتخرج باللغات السامية. ثم

---

١) محمد عبد الفتاح عليان. أضواء على الاستشراق. ص٥٣ – ٥٧.

٢) محمود حمدي زقزوق. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. ص٤٤.

٣) نجيب العقيقي. المستشرقون. ج١/١١٢.

اهتم بالعربية والإسلام ونشر أبحاثه بالألمانية والفرنسية والإنجليزية. ويعد من الذين أسهموا في تغيير الدراسات العربية الإسلامية تغييرا جذريا، إذ وضع خطة عامة اتبعها مستشرقون بارزون بعده، واعترفوا له بأنه أعطى الدراسات العربية والإسلامية في الغرب قالبا جديدا [1] .

٢ – ومن أبرز المستشرقين اليهود " **غوستاف فون غرونباوم ١٩٠٩ – ١٩٧٢م** " وهو نمساوي الأصل. تخرج من جامعتي فينا وبرلين وانتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ينتقل بين جامعاتها، ويغلب على إنتاجه اهتمامه بالأدب العربي.

٣ – ومستشرق آخر فرنسي معاصر هو " **كلود كاهين المولود سنة ١٩٠٩م** " تخرج باللغات الشرقية من السربون ومدرسة اللغات الشرقية ومدرسة المعلمين العليا وحاضر في مدرسة للغات الشرقية، وعين أستاذا لتاريخ الإسلام في كلية الآداب بجامعة " ستراسبورج " ثم في جامعة " باريس " ويغلب على أعماله التركيز على التاريخ. وغير هؤلاء من مشاهير المستشرقين اليهود، وقد أورد " محمد بن عبود " مجموعة الأسماء اللامعة في عالم الاستشراق اليهودي لعله من المناسب إثباتها هنا [2] مع الاستعانة " بالعقيقي " في " المستشرقون " للتعرف عليهم، ومنهم من لم يذكره " محمد بن عبود " ومنه من لم يترجم له " العقيقي ".

٤ – " **سليمان مونك ١٨٠٥ – ١٨٦٧م** " وهو ألماني الأصل فرنسي النشأة والوفاة يتكلم الألمانية والفرنسية والعربية والفارسية والسنسكريتية، وأكثر آثاره دراسات ضمنها شُهريات المجلات الفرنسية.

٥ – " **كارل بول كازباي ١٨١٤ – ١٨٩٢م** " مستشرق ألماني تحول إلى النصرانية معتنقا الكاثوليكية اشتهر بتفسير التوراة. له (القواعد العربية) باللاتينية، وتعليم المتعلم للزرنوجي، أشرف على طبعه وقدم له " فلايشر " وطبع في (لايبزبغ ١٨٣٨ م وقازان ١٩٠١ م).

---

١) محمد بن عبود. " الاستشراق والنخبة العربية " ص٢٠٧.

٢) محمد بن عبود " الاستشراق والنخبة العربية " ص٢٠٩ – ٢١٠.

٦ – " **جيمس دار مشتيتر ١٨٤٩ – ١٨٩٤م** " مستشرق فرنسي من أساتذة معهد فرنسا – تتبع المهدي منذ نشأة الإسلام إلى ١٨٨٥م وركز على آثار فارسية وزرادشتية.

٧ – " **جوزف ديرنبورغ ١٨١١ – ١٨٩٥م** " من مستشرقي فرنسا. عني عناية تامة بالتلمود، وأصبح من كبار علماء العبرية والعربية وتوفي بباريس. غلبت على تصانيفه اللغة والأدب.

٨ – " **مورتر شتايناشايدر ١٨١٦ – ١٩٠٧م** " مستشرق ألماني تعلم العربية في النمسا وعمل في المكتبة البودلية وفي مكتبة برلين الوطنية. يغلب على إنتاجه الضبط الببليوغرافي للمخطوطات العربية والترجمات. وبرز اهتمامه باليهودية من خلال آثاره.

٩ – " **هارتفغ ديرنبورغ ١٨٤٤ – ١٩٠٨م** " هرتوغ ديرنبورغ " وعن " العقيقي " أنه ابن " جوزف ديرنبورغ " وعن " محمد بن عبود " أنه أخوه، وهو من مستشرقي فرنسا ولادته ووفاته بباريس. ودرَّس العربية بألمانيا وعين أستاذ اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس، ثم في مدرسة الدراسات العليا ثم بقسم المخطوطات بمكتبة باريس الوطنية. وكانت له صولات وجولات مع المخطوطات في الأسكوريال ومدريد وغرناطة. له آثار عدة في اللغة والأدب.

١٠ – " **إدوارد غلازر ١٨٥٥ – ١٩٠٨م** " من المستشرقين النمساويين. وكانت وفاته بميونخ، عين مساعد أستاذ للغة العربية بجامعة فينا، طاف بلاد العرب في آسيا وأفريقيا خرج منها بألف واثنين وثلاثين من الكتابات القديمة المنقوشة على الأحجار، ومائتين وخمسين من مخطوطات الزيديين في اليمن، ونشر كتابات حميرية.

١١ – " **سيجموند كرانكيل ١٨٥٥ – ١٩٠٩م** ".

١٢ – " **ديفيد إبراها موفيش شورسون ١٨١٨ – ١٩١١م** " مستشرق روسي تحول إلى النصرانية معتنقا اللوثرية. كان متخصصا باللغة العبرية. ويتقن اللغة العربية، ويعتبر من مؤسسي المدرسة الروسية للدراسات الإسلامية.

١٣ – " **يوليوس ليبرت ١٨٦٦ – ١٩١١م** " مستشرق ألماني ركز على الطب عند

المسلمين وخاصة طب العيون وله فيه آثار منها أطباء العيون عند العرب في مجلدين عاونه فيه " هيرشبرغ ميتفوخ ".

١٤ - " **ويلهلم باكر ١٨٠ – ١٩١٣م** " من المستشرقين الألمان، ركز جل اهتماماته على فارس.

١٥ - " **جوزف هاليفى ١٨٣٧ – ١٩١٧م** " مستشرق تركي الأصل فرنسي النشأة يعد من أساتذة مدرسة الدراسات العليا بالسربون. تقمص شخصية مستول يهودي، وجال بجنوبي بلاد العرب، ووصل إلى نجران. وعاد معه ستمائة وستة وثمانين نقشا من كتابات قديمة. وركز في بحوثه على السامية وما يتعلق بها.

١٦ - " **هيرمان ريكندروف ١٨٦٣ – ١٩٢٤م** " من المستشرقين الألمان انصرف لدراسة اللغات السامية و " المصرية " والسنسكريتية والصينية – عين أستاذًا للعربية في فرايبرغ. ركز في دراساته على النحو العربي مع دراسات في الأدب.

١٧ - " **يوليوس هير شبرغ ١٨٤٣ – ١٩٢٥م** " مستشرق بولوني متخصص بتاريخ اليهود في الجزيرة العربية كتب عن السموأل وديوانه. وله آثار ركز فيها على اليهود في المجتمع الإسلامي.

١٨ - " **ديفيد سانتيلانا ١٨٥٥ – ١٩٣١م** " من مستشرقي إيطاليا ومن مواليد تونس. درَّس القانون واشتهر بالفقه الإسلامي. وضع القانون المدني والتجاري لتونس بدعوة من المقيم الفرنسي فيها. وقد أخذ كثيرًا من الشريعة الإسلامية، درَّس بمصر الفلسفة الإسلامية واليونانية والسريانية. آثاره يغلب عليها الفقه والقانون والفلسفة.

١٩ - " **جوزف هوروفتز ١٨٧٤ – ١٩٣١م** " من المستشرقين الألمان. درَّس العربية في جامعة عليكرة بالهند، وتخصص بالإسلام في الهند. انتقل إلى ألمانيا ودرَّس بجامعة فرانكفورت، وعد من أشهر أساتذتها. له مصنفات وآثار في معارف كثيرة.

٢٠ - " **ماكس سوبرهايم ١٨٧٢ – ١٩٣٢م** ".

٢١ - " **ج برجشتراسر ١٨٨٦ – ١٩٣٣م** " من المستشرقين الألمان درَّس الفلسفة

واللغات السامية والعلوم الإسلامية، ودرس اللهجات العامية. زار تركيا ومصر وعمل فيهما. سقط على أحد جبال الألب فمات. له آثار عدة عن القرآن الكريم والفقه الإسلامي.

٢٢ - " **هرتفج هير شفيلد ١٨٥٤ - ١٩٣٤م** " مستشرق ألماني عني بالدراسات السامية. وكتب عن السموأل وشعره والشعر المنسوب له. كما كتب عن حسان ابن ثابت، وله دراسات في اليهودية والإسلام.

٢٣ - " **ريتشارد غوتهايل ١٨٦٢ - ١٩٣٦م** " من المستشرقين الأمريكيين تخرج من جامعة ألمانيا. أتقن العربية على يد شيخ من مشايخ الأزهر. درَّس في كولومبيا. تنوعت آثاره من حيث الفنون التي طرقها.

٢٤ - " **أ. ي فنسنك ١٨٨٢ - ١٩٣٩م** " مستشرق هولندي: أتقن اللغات السامية، وتخصص في أديان الشرق، وعني بالحديث الشريف، ووضع مع مجموعة من المستشرقين المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ولم يتمه. وتولى تحرير دائرة المعارف الإسلامية. اهتم بموقف الرسول - *عليه الصلاة والسلام* - من اليهود وله آثار أخرى.

٢٥ - " **ديفيد صموئيل مورغليوث ١٨٥٨ - ١٩٤٠م** " مستشرق إنجليزي دخل سلك الرهبنة ويعد من أئمة المستشرقين. كتب بالعربية بسلاسة، وهو صاحب نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي. له آثار ومباحث وتحقيقات عدة.

٢٦ - " **يوجين ميتفوخ ١٨٦٧ - ١٩٤٢م** " مستشرق ألماني تخصص في فقه اللغات السامية وركز على فقه اللغة الحبشية والسبأية وتاريخ جنوب الجزيرة العربية. وشارك في نشر كتاب أطباء العيون عند العرب مع " ليبرت " و " هيرشبورغ " سالفي الذكر. وحاول ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الأمهرية.

٢٧ - " **بول كراوس ١٩٠٤ - ١٩٤٤م** " مستشرق ألماني تقلد مناصب تعليمية عدة في ألمانيا وفرنسا ومصر. وشهد له أعلام المستشرقين بالعمق والشمول والتفرد وكان يتوقع له مستقبل باهر. إلا أنه أنهى حياته بنفسه. ركز على إسهامات المسلمين العلمية.

٢٨ - " **ماكس مايرهوف ١٨٧٤ - ١٩٤٥م** " من المستشرقين الألمان تخرج طبيبا وزاول

الطب. وتعلم اللغات في القاهرة خاصة التي تتحدثها القاهرة، وعالج فقراءها مجانا، ودرس الطب العربي وكتب عنه كتابات مرجعية وله فيه آثار عدة.

٢٩ – " أ. **شاده ١٨٨٣ – ١٩٥٢م** " مستشرق ألماني تخرج باللغات الشرقية ودرَّس في هامبورج وفي مصر، عني بكتابته عن بعض الأدباء المعاصرين. ترجم ونشر مجموعة من الدراسات والشروح.

٣٠ – " **كارل بروكلمان ١٨٦٨ – ١٩٥٦م** " مستشرق ألماني تخرج باللغات السامية، واشتهر بلغته العربية والتاريخ الإِسلامي والأدب العربي ودرسها في جامعات شتى. واشتهاره بالأدب العربي لم يقتصر على المفهوم الشائع للأدب العربي، بل إِن مؤلفاته تشير إِلى اضطلاعه بإِسهامات المسلمين في شتى مجالات المعرفة التي برزت في كتابه " تاريخ الأدب العربي " وكتابه " تاريخ الشعوب الإِسلامية " وآثاره غير يسيرة وترجم لمجموعة كبيرة من أعلام المسلمين في دائرة المعارف الإِسلامية.

٣١ – " **إِيفارست ليفي – برفنسال ١٨٩٤ – ١٩٥٦م** " من مستشرقي فرنسا. ولد بالجزائر ودرس بها، ثم درس بالمغرب العربي وركز على لغة جبلة، شمالي المغرب. أمضى معظم وقته في الشمال الأفريقي يدرس ويبحث. تخصص كثيرًا في الأندلس، وعُدَّ مرجعا فيه، وله فيه باع طويل من البحوث والدراسات. ووجد في التسامح الإِسلامي نحو اليهود في الأندلس ما ينقض العنصرية والاضطهاد اللذين عانى منهما اليهود في حياته، ولذا برز حنينه إِلى الأندلس وأهلها.

٣٢ – " ليو آربه ماير ١٨٩٥ – ١٩٥٩م " من المستشرقين النسماويين. اختير رئيسا لمعهد العلوم الشرقية في القدس. وأصدر حولية في الآثار والفنون الإِسلامية بعدة لغات، ركز على فلسطين في آثاره.

٣٣ – " **لوى ماسينيون ١٨٨٣ – ١٩٦٢م** " مستشرق فرنسي تتلمذ على مشاهير المستشرقين، وكانت له صولات وجولات علمية وعسكرية في الشرق. واهتم بالتصوف وكتب عنه بدائرة المعارف الإِسلامية. له من الآثار ما يربو على

ستمائة وخمسين بين مصنف ومحقق ومترجم ومقالة ومحاضرة وتقرير ونقد. له أياد " بيضاء " على الحركة الاستعمارية في العالم العربي.

٣٤ – " **وليام بوبر ١٨٧٤ – ١٩٦٣م** " مستشرق أمريكي ومن أعلام المستشرقين في أمريكا. تنقل بين البدو وأخذ عنهم لهجاتهم وقصصهم، وعاد إِلى الولايات المتحدة ودرس بجامعة كاليفورنيا. وواصل جهود سابقيه في نشر كتاب (النجوم الزاهرة) " لابن تغري بردي ".

٣٥ – " **روبين ليفى ١٨٩١ – ١٩٦٦م** " مستشرق بريطاني تعلم في جامعات نورث ولسون وبنجور وأكسفورد. عمل في العراق وأقام في أمريكا، وعاد إِلى بريطانيا. له آثار في فارس والعراق وغيرها.

٣٦ – " **جورجيو ليفي دلافيدا ١٨٨٦ – ١٩٦٧م** " من المستشرقين الإِيطاليين، أستاذ العربية واللغات السامية المقارنة بجامعة روما، ومن كبار الباحثين في تاريخ الدين الإِسلامي، وغلب على آثاره اهتمامه بالشعر والشعراء.

٣٧ – " **جوزف شاخت ١٩٠٢ – ١٩٦٩م** " مستشرق ألماني تقلد مناصب تعليمية عدة في ألمانيا ومصر وبريطانيا وأمريكا والجزائر وهولندا. وقد اشتهر بدارسة التشريع الإِسلامي وبيان نشأته وتطوره و " تأثره " وأثره. وله آثار عدة، وهو من محرري دائرة المعارف الإِسلامية.

٣٨ – " **مارسل كوهين ١٨٨٤ م** " مستشرق فرنسي وعالم لغوي من أساتذة مدرسة اللغات الشرقية ومدرسة الدراسات العليا بباريس. له بحوث وآثار سامية تركز فيها على اللغات السامية.

٣٩ – " **مكسيم رودنسون ١٩١٥ م** " مستشرق فرنسي ماركسي درَّس في باريس في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية والمدرسة العلمية للدراسات العليا.

درَّس في صيدا وعمل في بيروت ودمشق أمين مكتبة، له آثار كثيرة غلب عليها اهتمامه بالاقتصاد الرأسمالي والمراكسي، كما غلبت كتابته في الوضع العربي الراهن، عرف عنه معارضته للصهيونية.

٤٠ – " **برنارد لويس ١٩١٦ م** " مستشرق بريطاني درَّس في لندن وباريس، ودرس في الولايات المتحدة الأمريكية بجامعة برنستون وغيرها من جامعات الولايات

المتحدة، بالإضافة إلى تدريسه في جامعات بريطانيا. ركز في دراساته على التاريخ عموما وعلى تاريخ الإسماعيلية بخاصة، ويتابع النشاط الإسلامي في أوربا وأمريكا. لا يتورع عن التأكيد على صهيونيته وإعلانها.

٤١ – " **ديفيد كوهين** " مستشرق فرنسي معاصر وعالم لغوي له آثار لغوية عدة في السامية.

٤٢ – " **إسرائيل ولفنسون** " معاصر ويكنى بأبي ذؤيب. درَّس اللغة السامية بدار العلوم ثم بالجامعة المصرية. له تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام بالعربية. وقدم له " طه حسين ". وتاريخ اللغات السامية بالعربية، و " موسى بن ميمون " حياته ومصنفاته بالعربية، وقدم له " مصطفى عبد الرازق "، وكعب الأحبار بالألمانية. ونشر كتاب (المصائد والمطارد) " لأبي الفتح كشاجم " ويعد من المستشرقين الألمان.

ومن الصعب جدًّا حصر الأسماء اليهودية في عالم الاستشراق للأسباب سالفة الذكر، وما لم يكن الباحث عالما بطريق غير مباشر عن كُنه المستشرق، إلا أنه يغلب على المستشرقين اليهود اهتمامهم المباشر بالسامية وتعلقهم بها، حتى لا يكاد مستشرق يهودي يطرق أبواب الاستشراق دون أن يمر على اللغات السامية أو يتقن العبرية. ولعلهم بهذا يقتفون أثر " إمامهم " **إيناس جولد تسيهر** " الذي بدأ رحلته الاستشراقية بالاهتمام بالعبرانية ثم اتجه منها إلى الإسلام والعربية [1] .

وتزداد الصعوبة في الوقت الراهن عندما ندرك أن اليهود عملوا على السيطرة على مراكز ومعاهد الدراسات الإسلامية والعربية والشرق أوسطية، فوجهوها الوجهة التي تعين على تثبيت أقدام اليهود في فلسطين المحتلة. وهذا يقلق كثيرًا من المستشرقين من غير اليهود ممكن يمكن أن يوصفوا بالنزاهة والتجرد. وقد صرح لي بهذا الأستاذ " رالف برابنتي " أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة " دوك " بولاية " نورث كارولينا " بالولايات المتحدة الأمريكية. والمقصود هنا النزاهة النسبية التي تتضح لبعض

١) قد يذكر اسم " جولد تسهير " الأول على أنه " إجناس " إذ يكتب باللاتينية (Ijnas) وهذا المستشرق استقر به المقام في ألمانيا وغالبية أعماله بالألمانية، ولــذا يــذكره الألمان على أنه " إيناس " بالياء لأنهم ينطقون حرف (j) ياء.

الباحثين دون بعض اعتمادًا على نظرة الباحث إلى المستشرق الموسوم بالنزاهة.

ولا تقتصر السيطرة على إدارة هذه المراكز والمعاهد فحسب، وإنما أيضًا شملت التحكم فيما يقال عن المنطقة في المؤتمرات والندوات التي تنعقد في الجامعات والمؤسسات العلمية والتعليمية. فالتي لا تتاح لهم فيها فرصة المشاركة الفعلية تراهم يرسلون إليها مندوبين لهم يرصدون ما يقال في هذه اللقاءات ويكتبون عنه التقارير لمكتب الملحقية الثقافية اليهودية، وهذا بدوره يكتب لهذه المؤسسات طالبا عدم التعرض لليهود ولدولتهم في فلسطين بشيء من السلبية. هذا بالإضافة إلى رصد المعلومات عن هذه الأنشطة ومعرفة توجهها ومحاولة الإسهام فيها.

ولذا لا يستبعد المرء أن تستفحل حركة الاستشراق الصهيوني وأن تكون السمة الطاغية على الاستشراق في فترة تأتي قد تطول إذا ما استمرت السيطرة الصهيونية على جميع مرافق الحياة العلمية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الغربي عموما، وفي مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية بخاصة بعد تسلمها زمام الحضارة الغربية من أوربا، مما أتاح للمستشرقين وغيرهم من اليهود أن يصبوا جام غضبهم بسبب ما حصل لهم من اضطهاد في أوربا على بعض الحركات السياسية والعرقية فيها، وبصورة أوسع وأشمل وأوضح على طرف ثالث أكثر من الطرف الثاني الأوروبي، وقد برزت ردود الفعل هذه " بوضوح، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية، في كتابات المستشرقين الصهاينة وعلى رأسهم " بارنارد لويس " إن بذور الصهيونية قد غرست خلال القرن التاسع عشر (الميلادي)، ولكن الشجرة الصهيونية قد ازدادت نموا خلال القرن العشرين (الميلادي)، فكان الهدف الأصلي لهذه الحركة من وراء اهتمامها بالإسلاميات الحصول على المعلومات الكافية عن الفلسطينيين الذين سيتركون بلادهم لتؤسس فيه الدولة الصهيونية مستقبلا. كما أَوْلى الصهاينة اهتماما كبيرا للدول المجاورة لفلسطين لمنع احتمال ردود فعل ضد تأسيس دولة إسرائيل. وكان الصهاينة – شأنهم في ذلك شأن أسلافهم المستعمرين – مهتمين بالدراسات العربية والإسلامية أساسًا كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية [1] وإذا كان يتردد أن تأثير الاستعمار قد انتهى

١) محمد بن عبود. " الاستشراق والنخبة العربية " ص ٢١١.

فلا يزال للصهيونية تأثيرها في الدراسات العربية والإسلامية خصوصا في الولايات المتحدة – كما سبق التنويه عليه –.

وقد ساعد التنصير على ترسيخ فكرة الاستشراق الصهيوني من خلال تشجيع دراسة اليهود للعرب والمسلمين مما ساعدا على استغلال التنصير لليهود في سبيل تحقيق أهداف التنصير الدينية والسياسية. وقد اقتنع المنصرون أن جمع اليهود في فلسطين يسهل لهم مهمتهم في الوصول إلى المسلمين [1] ولا تزال الجمعيات التنصيرية تنطلق من فلسطين المحتلة رغم سيطرة اليهودية على البلاد. ولا بأس – في نظام القوم – من أن تتضافر الجهود في سبيل الحد من " خطر " الإسلام على الأمم الأخرى. ولا بأس – في نظام القوم – من ممارسة " الإرهاب الفكري " ضد الإسلام والمسلمين سعيا وراء توطيد الأقدام في فلسطين المحتلة إلى درجة محاولة تحريف القرآن الكريم، وتوزيع نسخ مزورة منه على المسلمين مثلما حدث في إندونيسيا وغيرها من بلاد المسلمين التي كان يعتقد أنها لجهلها بالعربية لن تنتبه لهذه النسخ المزورة. ومثلما حدث من طباعة " موجزة " للقرآن الكريم صدرت عن " دار ديفز للنشر " وهي دار يهودية مركزها (شيكاغو) بولاية إلينوي بالولايات المتحدة الأمريكية، وسمت هذه الطبعة الموجزة بالقرآن القصير [2] كما فعلوا مع القواميس والمعاجم يصدرون طبعات موجزة عنها للرجوع السريع !.

ولا يبدو أن مثل هذه الأساليب ستجدي في تحقيق الأهداف، فهي أعمال يغلب عليها جانب السطحية في المحاولة إذا ما قورنت بما أدخله اليهود على الفكر الإسلامي منذ البدايات الأولى للإسلام، وكانوا السبب الرئيس في اختلاف الأمة وتفرقها ودخول مبدأ البدعة منها والرجوع إلى العقلانية في النظر إلى التشريع [3] وتغليب العقل على النصوص أحيانا، ولو ثبتت صحتها من قبل كبار المحققين والمخرِّجين.

وحيث تنبه المسلمون إلى هذه الجوانب وردوا النظريات التي شككت في صحة

---

١) مصطفى خالدي وعمر فروخ. التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ص١٨١.

٢) أحمد بن عبد الله الزغيبي، الفكر الصهيوني وأهدافه في المجتمع الإسلامي. ١٠٥٢/٣.

٣) أنور الجندي. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ. ص ٤٢ – ٤٤.

الحديث والآثار المروية عن الصحابة – *رضوان الله عليهم* – يلجأ اليهود إلى أساليب جديدة في إدخال " الإسرائيليات الحديثة " على الفكر الإسلامي. وكلما استنفذت وسيلة لجأوا إلى أخرى. وليس في هذا مصدر غرابة أو عجب، فقد " تعوَّد " المسلمون على مثل هذه الأساليب، وكانوا – ولا يزالون – موفقين في ردها والرد عليها. هذا بالإضافة إلى المعلومة المسبقة عن اليهود مما يجعل اليهود يتفانون في إخفاء كنههم ولو أدى ذلك إلى تنصرهم، بل ربما إلى إسلامهم وصلاتهم مع المسلمين وحضورهم لقاءاتهم واجتماعاتهم وأنشطتهم الأخرى. وانظر – إن شئت – إلى قصة " فريد عبد الرحمن " أو " ألفرد دي يونغ " كما يرويها " قاسم السامرائي " [١] ولعل هذا – أيضًا – مما يؤيد صعوبة التعرف عليهم بطرق علمية مجردة. أما الذي لم يمتط صهوة التنصر أو الإسلام فاكتفى بأن يصنف من المستشرقين العلمانيين الذين اشتد أزرهم في القرن الرابع عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي [٢] وزادت شوكتهم في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي وخصوصا مع قيام دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة عام ١٣٦٨/١٩٤٨م وما صاحب هذا من نقلة في اهتمامات المستشرقين عموما والعلمانيين بشكل خاص واليهود منهم على وجه أكثر تخصصيا، إذ برزت نغمة تعميق الوجود اليهودي في منطقة " الشرق الأوسط " وكثر التأليف والكتابة عن هذا الموضوع قصدا إلى ترسيخ فكرة حق اليهود في وطن قومي لهم في فلسطين.

وإن لم تكن الفكرة وليدة القرن السابق أو القرون الثلاثة الماضية المقرونة بدعوة الحاخام " ليفا ١٥٢٠ – ١٦٠٩م " لقيام وطن قومي لليهود [٣] فمما لا شك فيه أنها انتشرت مع إعلان دولة إسرائيل. واتجه إلى الاستشراق أعضاء جدد لم يكونوا يفكرون بطرق أبوابه من قبل، حتى أنه دخل في هذا المفهوم الكُتَّاب الصحفيون والمعلقون السياسيون والمهتمون بالمنطقة، مما أعطى فكرة الاستشراق شيئًا من السطحية لم تكن تنعم به من قبل. وأصبحت هذه المقالات والتعليقات كتبا تباع في

١) قاسم السامراني. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٢٢.

٢) نذير حمدان. الرسول – صلى اللّه عليه وسلم – في كتابات المستشرقين. ط١ جدة: دار المنارة، ١٤٠٦هـ. ص٣٨.

٣) علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة. المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٧/١٩٨٦ م. ص٢٤١.

المكتبات على أنها مراجع عن المنطقة. وأصبح كاتبوها ممن يرجع إليهم في تحليل أو تفسير ما يقع في المنطقة من أحداث، وترك هؤلاء لأهوائهم وميولهم العنان في الانطلاق في التحليل والتعليق الذي يناسب الوجهة التي يعملون لها، مع قدر محدود جدًّا من توفر الوجهة الأخرى، وشبه انعدام للخلفية التاريخية للصراع القائم اليوم.

ولا شك أن لهذا الاتجاه أثره على حركة الاستشراق عموما وعلى الاستشراق الصهيوني على الأخص، خاصة أن التضخم الاقتصادي وانتشار البطالة قد أسهم في التقليل من الصرف على مراكز ومعاهد الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية. فنقصت نسبة الطلبة نظرا لزيادة رسوم الدراسة. وألغيت بعض الأقسام أو قلص من نشاطها، مما ينبيء بتحول في النشاط الاستشراقي [1] وفي هذه البيئة تتم لليهود السيطرة على مسار الاستشراق فيتصرفون في المؤتمرات أو الندوات والنشرات التي تصدر عن الجمعيات والمراكز الاستشراقية، مما قد يهدد بخطر أكثر عتوا من المرحلة التي كان اليهود المستشرقون فيها منخرطين بين المستشرقين مخفين حقيقتهم. وربما برزت في الأفق دعوى أحقية اليهود في الاستشراق على اعتبار أنهم قريبون من المنطقة، وأنهم جنس سامٍ يدرك ظروف المنطقة، بحكم قيام دولة لهم فيها. إضافة إلى إتقانهم لغة " أعرابية " تسهل عليهم كثيرًا إتقان اللغة العربية. وهم في الأصل شرقيون مما يعينهم على إدراك المشكلات الشرقية، ويسكنون في الغرب فيدركون حاجات الدول الغربية من المنطقة [2] وهكذا يبررون نزعتهم إلى السيطرة على زمام الاستشراق فلا يُدخِلون فيه إلا من يحوم في فلكهم. وربما طغى الهدف السياسي للمستشرقين عموما واليهود بخاصة على الهدف الديني على اعتبار أن اليهود ينظرون إلى دولتهم المقامة في فلسطين المحتلة على أنها موطن الجنس اليهودي – وليس الديانة اليهودية. وعليه فإن الهدف الديني غير وارد بالقوة التي يخدمون بها الهدف السياسي في ترسيخ فكرة استمرار الدولة وشرعيتها في البقاء، في الوقت الذي تضعف فيه الحركات التي تصمم على إعادة الأرض إلى أهلها بأي شكل من أشكال الإعادة.

---

١) عدنان محمد وزان. الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر. من ١٣٩ – ١٥٧.

٢) عمر فورخ. " الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة " في الإسلام والمستشرقون، تأليف نخبة من العلماء المسلمين. جدة: عالم المعرفة، ١٤٠٥. ص ١٢٥ – ١٤٣.

وهكذا يخدمون الصهيونية فكرة أولاً ثم دولة ثانيًا. والظروف العامة والظواهر المترادفة في كتابات المستشرقين من هذه الفئة تعزز وجهة النظر هذه وتخلع عليها بعض خصائص الإنتاج العلمي [1] .

ومع هذه الجهود المضنية في السيطرة على مسيرة الاستشراق وتوجيهها الوجهة التي تتفق وأهداف وتطلعات الاستشراق اليهودي، مع هذا هل من الممكن اعتبار مدارس للاستشراق تكون " المدرسة اليهودية " واحدة منها ؟ هناك من صنف الاستشراق إلى أربع مدارس:

المدرسة النصرانية – الكاثوليكية والبروتستانتية.

المدرســـة اليهودية.

المدرسة الإلحادية العامة.

المدرسة الإلحادية الشيوعية [2] .

ولا شك أن هناك ما تميز به المستشرقون اليهود من حيث تركيزهم على اللغات السامية، وإصرارهم على اعتماد الإسلام على اليهودية، وإقحامهم الإسرائيليات في التاريخ الإسلامي، وتأكيدهم على وضع اليهود في الجزيرة العربية بعد ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر على المستوى العربي عموما [3] بل على المستوى العالمي، وهذه كلها لا ترقى إلى أن يكون هناك مدرسة استشراقية يهودية، فلقد جر المستشرقون اليهود غيرهم من الملحدين والنصارى إلى تبني ما ذهبوا إليه، واتفق المستشرقون اليهود مع غيرهم من المستشرقين على مواقفهم من القرآن الكريم، وسيرة الرسول – *عليه الصلاةوالسلام* – وسنته، والشريعة والتاريخ الإسلامي والسير وغيرها، فلا تكاد تميز بينهم في مواقفهم هذه. وانخرط المستشرقون " الآخرون " في النظرة المعاصرة للمنطقة فأصبحت تجد صعوبة في التعرف على كنه المستشرق وهو يتحدث عن المنطقة. ولا تستطيع الحكم عليه باليهودية لمجرد حماسة لدولة إسرائيل.

١) محمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٤٣١.

٢) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير، الاستشراق الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه. ط٤ دمشق: دار القلــم، ١٤٠٥ ص ١٢٤ (سلسلة أعداء الإسلام / ٣).

٣) أنور الجندي. الإسلام في وجه التغريب. ص ٣٠٩ – ٣٢٨.

فلقد وجد مستشرقون غير يهود تحمسوا لقيام دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة أكثر من تحمس بعض المستشرقين اليهود لها، وذلك لانخراطهم في خدمة الصهيونية العالمية بشكل مباشر أو غير مباشر.

هذا مع التشكيك جملة وتفصيلا في أن الاستشراق عموما قد وصل إلى مستوى أن يقسم إلى مدارس لما لمصطلح " مدرسة " من عمق في التفكير وجديد الإضافة والتميز الملحوظ، الأمر الذي لم يتحقق بوضوح في مسألة الاستشراق إلى درجة أنه لا يصل إلى أن يطلق عليه " علم " له أصوله ومناهجه ونظريته التي ينطلق منها، بل ربما صح أنه ظاهرة مثله في هذا مثل التنصير والاستعمار (1) .

وما كان التركيز في هذه الجولة إلا على التأكيد على أن الاستشراق قد خدم اليهودية والصهيونية، وأن هناك علاقة بين الاستشراق واليهودية بدت واضحة من خلال توجهات المستشرقين عموما بغض النظر عن خلفياتهم التي انطلقوا منها.

---

١) سبقت الإشارة إلى شيء من هذا عند الحديث عن العلاقة بين الاستشراق والاستعمار. (انظر علي بن إبراهيم النملة " العلاقة بين الاستشراق والاستعمار.



العباسيون ومواجهة المقاومة الأموية

للدكتور

محمد سالم بن شديد العوفي

الأستاذ المشارك بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

ومدير المعهد العالي للدعوة الإِسلامية

بالمدينة المنورة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

شهد عامُ ١٣٢هـ (٧٤٩م)؛ وبالتحديد مساء يوم الخميس لثلاث عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الأول، في مدينة الكوفة، مولِدَ دولة جديدة، هي الدولة العباسية، وأفول دولة أخرى، هي الدولة الأموية، وكان عبد اللَّه بن محمد بن علي بن عبد اللَّه بن عباس (أبو العباس السفاح) أول خليفة عباسي، بينما كان مروان بن محمد آخر خليفة أموي، وفي الوقت الذي بُويع فيه أبو العباس السفاح بالخلافة، كان مروان بن محمد لا يزال على قيد الحياة، يُعَبِّر مع بقية أفراد البيت الأموي عن نَبْضٍ ضعيف للدولة الأموية، وقد استمر هذا النَّبْضُ. حتى بعد مقتله في قرية (بُوصِير) من صعيد مصر، في يوم الأحد لثلاث بقين من ذي الحجة سنة ١٣٢هـ.

لم تكن مهمة العباسيين سهلة، وهم يواجهون ذلك النَّبْض، الذي كان يُشَكِّل عامل خطر يهدد دولتهم، قابل للنشاط أمام أي ضعف، أو تهاون، كما أن الأمويين لم يستسلموا بسهولة، ولم يتركوا العباسيين يتمتعون بالسير في أرض مُمَهّدَةٍ للوصول إلى غايتهم دون مشقة بل قاوموا حتى آخر رَمَقٍ في عروقهم، وتمكن أحدهم، وهو عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) من الاجتياز إلى الأندلس، معلنا استمرار تلك الدولة في ذلك الطَّرَفِ القَصِيِّ من البلاد الإسلامية التي بقيت شذًى وغصَّةً تجرَّع أَلمهَا العباسيون.

إنها أزمة النهاية والبداية، تلك التي يحاول هذا البحث تسليط الضوء عليها، وهي أزمة يكتنفها الغموض، ويسود رواياتها الاضطراب، تتشابه شخوصُها، وَتَتَعَقَّد أدوارها، فتضيع الحقيقة في متاهات الميول، والاتجاهات، فلا يكاد الباحث يسلك طريقا يطمع أنه سيوصله إلى ما ينشده، حتى يعصف به عاصفُ الاتجاهات، فتضيع عليه معالمُ الطريق، ويبقى في دوامه وغموض، فعدا عن

الأمويين، الذين كان يعيش معهم العباسيون تلك الأزمة، هناك تيار آخر لا يقل أهمية وخطرا عن بني أمية، ألا وهو التيار العلوي، الذي تميز بكثرة المؤيدين والأتْباع، مِمَّن ناصر وتحمس للدعوة للرضا من آل البيت، أملا أن يكون هذا الرضا أحد أفراد البيت العلوي، فكان لهؤلاء دورهم في تشويه صورة التاريخ العباسي، فاستغلوا تلك الأزمة، وما قام به العباسيون من قمع لمقاومة وثورات بني أمية، فضخموا الأحداث، ووظَّفوها، بما يخدم موقفهم ويستجيب مع مطالبهم.

من خلال تتبع الروايات التاريخية من مصادرها المختلفة، ومن خلال عملية نقد ومراجعة تلك الروايات والتعرف على ما يوجِّهها من ميول وتيارات، تحاول هذه الدراسة أن تتلمس طريقًا واضحًا بين ذلك الرُّكام من الاضطراب والتداخل حول قضية المقاومة، والمواجهة بين الأمويين والعباسيين، والتي تعتبر أزمة من الأزمات التي واجهها العباسيون، واستطاعوا اجتيازها بعد عناء ومشقة. فكانت مرحلة المقاومة المبكرة، أي قبل إِعلان قيام الدولة العباسية، حيث قاد هذه المرحلة من الجانب الأموي أبرز قادتهم، يزيد بن عمر بن هبيرة، الذي واجهه أبرز قواد العباسيين من العرب، قحطبة بن شبيب الطائي، ثم مرحلة إِعلان قيام الدولة العباسية، ومقاومة الخليفة الأموي مروان بن محمد، حيث واجهه أبرز رجالات البيت العباسي، عبد اللَّه بن علي، وصالح بن علي، ثم الثورات التي قام بها بعض القادة المخلصين لبني أمية في الجزيرة، وبلاد الشام، والموصل وغيرها.

وأخيرًا مرحلة التَّصْفِية وانهيار المقاومة التي تعتبر من أصعب مراحل الأزمة وأكثرها تعقيدًا، مما أَهَّلها لأن تحتل قِسْطًا كبيرًا من مساحة هذه الدراسة.

مرحلة المقاومة المبكرة :

في الكوفة، وفي ليلة الجمعة لثلاث عشرة بقيت من شهر ربيع الأول عام (١٣٢هـ / ٧٤٩م) (١) في بني أود، في دار الوليد بن سعد مولى بني هاشم أُعلن أبو العباس السفاح عبد اللّه بن محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس، خليفة على المسلمين، وفي يوم الجمعة، وبعد أن أَمَّ الخليفةُ المسلمين في مسجد دار الإمارة.

وبعد الانتهاء من خطبة الجمعة، والصلاة، صعد المنبر، فحمد اللّه تعالى وأثنى عليه، ثم بَيَّن فضل بني العباس، وقرابتهم من رسول اللّه – ﷺ –، ثم قال: "... وزعمت السبئية الضلال، أن غيرنا أحق بالرياسة، والسياسة، والخلافة منا، فشاهت وجوههم بِمَ، ولِمَ أيها الناس.. إلى أن قال: ثم وثب بنو حرب، ومروان فابتزوها، وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى اللّه لهم حينا حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا، وَرَدَّ علينا حقَّنا، وتدارك بنا أمتنا، وولي نصرنا، والقيام بأمرنا لِيَمُنَّ بنا على الذين استُضْعِفُوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا، وأني لأرجو ألا يأتيكم الجَوْرُ، من حيث أتاكم الخير، ولا الفســاد، من حيث جاءكم الصلاح " ثم أثنى على أهل الكوفة، وزاد في عطائهم مائة درهم (٢) .

أوجز أبو العباس الخطبة (٣) فقام عمه داود بن علي، وصعد المنبر، ووقف دونه، فشكر اللّه على عودة القوس إلى باريها، والسهم إلى مَنْزَعه، وذكر أن خروجهم، ليس لجمع الأموال، أو حفر الأنهار، أو بناء القصور، وإنما طلبًا لحق اغتصب منهم، وثأرًا لبني عمهم من العلويين، وأخذًا لحقهم من ظلم بني أمية لهم، ومما قال: " لقد كانت أموركم تُرْمِضُنَا، ونحن على فُرشِنا، ويشتد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم، وخُرقهم بكم، واستذلالهم لكم، واستئثارهم، بفيئكم،

١) حسب رواية ابن خياط في " تاريخه " (٤٠١) وجاء في تاريخ الرسل والملوك للطبري، (٤٢٠/١٧) أنه بويع بالخلافة ليلة الجمعة لثلاث عشر مضت من شهر ربيع الآخر، وقيل في جمادى الأول.

٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ٤٥٢/٧، ٤٢٦، ٤٢٧.

٣) بسبب مرضه، المصدر نفسه، ٤٢٦/٧.

وصدقاتكم، ومغانمكم عليكم، لكم ذمة اللّه تبارك وتعالى، وذمة رسول اللّه – ﷺ –، وذمة العباس رحمه الله ، أن نحكم فيكم بما أنزل اللّه، ونعمل فيكم بكتاب اللّه، ونسير في العامة منكم، والخاصة بسيرة رسول اللّه ﷺ " ثم صَبَّ جَامَ غضبه على بني أمية مُعدِّدًا مساوءهم، وظلمهم، وختم خطبته بمدح الخراسانيين، وطلب منهم، السمع والطاعة لبني العباس [(١)] .

وفي الحجاز، قام داود بن علي خطيبًا في مكة المكرمة، فحمد اللّه، وأثنى عليه، ثم قال: " والله ما قمنا إلا لإِحياء الكتاب والسنة، والعمل بالحق والعدل، وَرَبِّ هذه البُنْيَة، (ووضع يده على الكعبة) لا نهيج منكم أحدًا إِلا أن يُحْدِث بعد يومه هذا حدثا، أمن الأسود، والأبيض ممن لم يأت بعد هذا اليوم سوءا، ولم يحاول لأمرنا نقضا، ولا علينا بغيا، ما بال الوحوش، والطير تأمن في حرم اللّه، ويخاف من أَمَّنَّاه على سالف ما كان منه " [(٢)] .

ذكر الذهبي، أن عبد الصمد بن علي عم المنصور قال له ذات يوم: " يا أمير المؤمنين، لقد هَجَمْت بالعقوبة، حتى كأنك لم تسمع بالعفو، قال: لأن بني أمية لم تَبْل رِمَمُهُم، وآل علي لم تغْمد سيوفُهم، ونحن بين قوم قد رأونا أمس سُوقةً، ولا تتمهد هيبتنا في صدورهم إلا بنسيان العفو " [(٣)] .

تلك هي أبرز معالم السياسة العباسية، على الأقل في فترة التأسيس، فهم قد استعادوا حقا يعتقدون أنه سلب منهم، كابدوا في سبيله المشاق، والصعاب، بذلوا أنفسهم، وأموالهم، فلا بد من المحافظة على هذا الحق، وعدم السماح بأن تُمَسَّ تلك المكتسبات، مهما كلف ذلك من تضحيات، ولا بد من أجل زرع هيبتهم، وتأكيد مكانتهم في نفوس أعدائهم الطامعين فيهم من استخدام العنف والقسوة، وهم أيضًا على استعداد للمزاوجة بين هذا الأسلوب وأسلوب المهادنة، والموادعة، إِذا ما لمسوا في الطرف الآخر القبول، والاستسلام، وعدم إِثارة الفتن والمشكلات.

---

١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٢٦/٧ – ٤٢٧.

٢) البلاذري: أنساب الأشراف، ٨٧/٣.

٣) سير أعلام النبلاء، ٨٥/٧.

وهنا يبرز سؤال، هل نجح العباسيون في تطبيق هذه السياسة، وإلى أي مدى مارسوا تلك الأساليب، مع من بقي من الأمويين الذين لازالوا يقاومون في بلاد الشام بصفة خاصة، وبعض الأقاليم الأخرى، مثل: واسط، والموصل وقِنَّسرين، بزعامة آخر خلفائهم مروان بن محمد، الذي وقف إلى جانبه بعض القواد البارزين ممن لازال على وفائه، وإخلاصه لبني أمية أمثال: يزيد بن عمر بن هبيرة، ومعن ابن زائدة الشيباني، ومحمد بن نباته بن حنظلة، وداود بن يزيد بن عمر بن هبيرة، ومالك بن أدهم الباهلي، والمصعب بن صَحْصَح الأسدي، وعطيف السلمي.

تختلف المصادر التاريخية، حول تقدير درجة نجاح العباسيين في ذلك، ويكتنف رواياتها الغموض، والتداخل، وربما وجد الباحث صعوبة في الجمع بينها، والخرج برأي واضح ودقيق، وتبرز هذه الظاهرة بوضوح في موقف العباسيين ممن بقي، من بني أمية في دمشق، وفلسطين، والحجاز، والبصرة، والأنبار، ولكي تكتمل الصورة، وتتضح معالمها نبدأ بموقف مروان بن محمد، الذي أوكل أمر القضاء على الفتن التي أخذت تتدفق كالأمواج العاتية من خراسان، وما ولاها من أقاليم، إلى قائدة يزيد بن عمر بن هبيرة، إلا أَنَّ الأحداث كانت من القوة والتتابع، ما أعجز ابن هبيرة عن التصدي لها، فضعفت قواه أمام ذلك الطوفان الجارف، الذي قاده أحد أبرز دعاة بني العباس ونقبائهم، (قحطبة بن شبيب الطائي)، عندما أخذ يزحف من جرجان، مكتسحًا دفاعات ابن هبيرة، الواحدة تلو الأخرى، فهزم بالقرب من (جَابَلْق)، في إقليم إصبهان، جيش ابن هبيرة بزعامة عامرة بن ضُبارة، الذي لم يُجْده نفعا وقوف قواد بارزين إلى جانبه، أمثال: داود بن بزيد بن عمر بن هبيرة، ومالك بن أدهم الباهلي، والمصعب بن صحصح الأسدي، وعطيف السلمي، وقد وقعت تلك الهزيمة يوم السبت لسبع بقين من رجب سنة (١٣١هـ / ٧٤٨م) [١] كما هُزمت دفاعات ابن هبيرة أيضًا في نهاوند، وهي المكونة من فلول المنهزمين، من جيش عامر بن ضبارة، إضافة إلى عشرة آلاف مقاتل قيسي، بقيادة حَوْثرة بن سهيل الباهلي، بعد حصار دام ثلاثة أشهر [٢] .

١) الأزدي: تاريخ الموصل، ١١٦.
٢) وقيل أربعة أشهر.

شعبان، ورمضان، وشوال، وقف الحسن إلى جانب والده قحطبة بن شبيب بكل قوة في هذه المعركة التي انتهت بالاستيلاء على نهاوند في شوال سنة ١٣١م [١] .

حرص العباسيون في هذه المرحلة على غرس هيبتهم في نفوس الناس، وإرهاب أعدائهم بني أمية، فقام القائد العباسي، قحطبة بن شبيب الطائي بقتل بني نَصْرِ بن سيار، وأشياع الأمويين، في خراسان كما ذكر ذلك الأزدي، صاحب تاريخ الموصل [٢] .

بعد الهزائم، التي مُنيت بها جيوش ابن هبيرة، ودفاعاته، وبعد أن أخمد قحطبة بن شبيب الطائي أنفاس الأمويين في خراسان، وفي آخر ذي القعدة من سنة إحدى وثلاثين ومائة تقابل الجيشان الرئيسيان، ابن هبيرة، في جَلُولاء، وقحطبة بن شبيب الطائي في خانقين ولا يفصل بينهما سوى مسافة أربعة، أو خمسة فراسخ [٣] وكان يقف إلى جانب قحطبة بن شبيب الطائي في هذه المواجهة قواد بارزون أمثال: ابنه حميد بن قحطبة، وابنه الحسن بن قحطبة، والقائد خازم بن خزيمة، إضافة إلى أبي عون بن الملك بن يزيد العتكي الأزدي، الذي وجهه قحطبة على رأس ثلاثين ألف مقاتل إلى عثمان بن سفيان، صاحب مقدمة عبد اللّه بن مروان بن محمد، فنجح أبو عون في مهمته، وهزم عثمان بن سفيان [٤] فكانت تلك الهزيمة ناقوس خطر أقض مضجع الخليفة الأموي مروان بن محمد، حيث كان يرقب الأحداث باهتمام وقلق، من مدينة حَرَّان، فأقبل بجيوشه، من الشام والجزيرة، والموصل، وصار معه بنو أمية حتى انتهوا إلى مدينة الموصل [٥] ليكون على مقربة، من قائده ابن هبيرة يشجعه ويشد من أزره.

كان هدف قحطبة بن شبيب الطائي دخول مدينة الكوفة، مركز الدعوة العباسية، ورغم قتله في ظروف غامضة، قبل دخوله الكوفة، إلا أن ابن هبيرة فشل

---

١) الأزدي: تاريخ الموصل، ١١٦ وابن الأثير: الكامل، ٣٩٩/٥ – ٤٠٠.

٢) ص ١١٧.

٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤١٠/٧، ٤١٢ والأزدي: المصدر السابق ١١٧.

٤) الطبري: المصدر السابق، ٤١٢/٧، ٤١٤، والأزدي: المصدر السابق ١١٧.

٥) المصدر نفسه، ١١٧.

في الحيلولة دون وصول الجيش العباسي، الذي تزعمه الحسن بن قحطبة، بعد مقتل والده إلى مدينة الكوفة [1] حيث دخلها يوم عاشوراء من سنة ١٣٢هـ، وكان محمد بن خالد بن عبد اللّه القسري، قد رفع الأعلام السود فيها قُبَيْل مقدمة [2] .

هزيمة مروان بن محمد وقتله:

نزل مروان بن محمد، على زاب الموصل، وكان ذلك قبل إعلان أبي العباس السفاح خليفة، فوجه له وزيرُ آل محمد، أبو سلمة الخلال، القائد أبا عون عبد الملك بن يزيد العتكي الأزدي، وكانت الأحداث في هذه الفترة متتباعة وسريعة، فأعلنت خلافة أبي العباس، وكان أول عمل قام به، هو مواجهة مران بن محمد، ومن معه من بني أمية، وأشياعهم، لأن مركزه مُهَدَّد ما دام فيه، وفي بقية بني أمية، وأشياعهم عروق تنبض بالحياة، فرمى مروان بن محمد بعمه عبد اللّه بن علي السَّفاح، الذي قال عنه الذهبي، في سير أعلام النبلاء [3] " من رجال العلم، ودعاة قريش، كان بطلا شجاعا مهيبا جَبَّارًا، جسورا سَفَّاكا للدماء، به قامت الدولة العباسية ".

تعتبر هذه الفترة بداية انعطاف في سياسة الدولة العباسية تجاه بني أمية، وأشياعهم، فقبل إعلان قيام الدولة العباسية، كانت تعتمد في مواجهة الأمويين على بعض القواد البارزين، أمثال أبي مسلم الخراساني الذي نجح في تنفيذ مهمته، التي كُلِّف بها في خراسان، والقائد العربي قحطبة بن شبيب الطائي، وابْنَيْه الحسن، وحميد، الذين انطلقوا من خراسان في اتجاه إقليم العراق، فلم يظهر من العباسيين قادة يباشرون بأنفسهم خوض معارك غير مأمونة العواقب بعد، إضافة إلى طابع السرية، الذي كان قائما حول شخصية من يلي الخلافة، هل هو من البيت العباسي، أم من البيت العلوي، ولكن بعد أن خضع إقليم خراسان، وأجزاء من إقليم العراق، وبعد أن تكشفت أمور الدعوة، وأُعلن عن شخصية الخليفة، أراد

---

١) تفصيل الخبر، في تاريخ الرسل والملوك، ٤١٤/٧ – ٤١٦.

٢) الأزدي: تاريخ الموصل، ١١٩ الطبري: تاريخ الرسل والملوك ٤١٧/٧.

٣) ١٦١/٦.

العباسيون مواجهة المقاومة الأموية بأنفسهم، حفاظا على تلك المكتسبات، التي اشترك إلى جانب الأمويين في منازعتهم عليها بنو عمهم، من العلويين، الذين التف حولهم عدد كثير من المؤيدين [1] وإلى جانب هذا، وذاك أدرك أبو العباس أهمية معركة الزَّاب، وحنكة مروان بن محمد، وتمرسه على الحرب، فأراد أن يختار له أحد أفراد البيت العباسي ممن وُصِفوا أيضًا بالشدة والبطش.

ليلتين خلتا من جمادى الآخرة سنة (١٣٢) هـــ، وصل عبد اللَّه بن علي إلى (تل كُشَاف) على شط الزَّاب، فتخلى له أبو عون عن القيادة العامة [2] وفي الوقت الذي تقلل فيه بعض المصادر التاريخية من عدد جيش عبد اللَّه بن علي، حيث ذكرت أنه لا يتجاوز عشري ألفا، نجدها في المقابل تبالغ في عدد جيش مروان بن محمد، حيث رفعته إلى مائة وعشرين ألف مقاتل، وربما أكثر [3] لم تكن مهمة عبد اللَّه بن علي سهلة أمام خليفة مستميت، مجرب محنك، مثل مروان بن محمد، ومن معه من أفراد البيت الأموي، أو أشياعهم، الذي ربطوا مصيرهم به، فقد كانت مقاومة الأمويين عنيفة، مُني العباسيون أمامها بأكثر من هزيمة، حيث استطاع القائد الأموي الوليد بن معاوية بن عبد الملك بن مروان [4] أنْ يُحْدث في الخراسانيين مذبحة في قرية من قرى الحَرْبية، كما استطاع أن يأسر منهم عددًا كبيرًا، وكان من ضمن الأسرى أحد القواد العباسيين البارزين، وهو المخارق بن العُقاب الطائي) وكان ذلك يوم السبت، لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة (١٣٢هـــ) [5].

أثناء المصاف بين عبد اللَّه بن علي، ومروان ابن محمد، استطاعت ميسرة مروان

---

١) ولعل الكثير ممن انضم إلى الدعوة للرضا من آل البيت، كان يتطلع أن تصبح الخلافة في أفراد البيت العلوي.

٢) الأزدي: تاريخ الموصل: ١٢٥.

٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٣٧/٧، والأزدي: المصدر السابق ١٢٦.

٤) ذكرت بعض المصادر، أن اسمه (الوليد بن معاوية بن مروان)، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٣٨/٧، إلا أن البلاذري ذكر أن اسمه الوليد بن معاوية بن عبــد الملك، يقول: " ومن قال وليد بن معاوية بن مروان باطل، لم يكن لمعاوية بن مران، ابن يقال له الوليد " راجع: أنساب الأشراف، ١٢١/٣.

٥) الأزدي: تاريخ الموصل، ١٢٧.

ابن محمد بقيادة الوليد بن معاوية أن تلحق هزيمة بميمنة عبد اللّه بن علي، بقيادة أبي عون عبد الملك بن يزيد العتكي [1] ولكن تلك المقاومة لم يكتب لها الصمود، فأنتابها الضعف والوهن، ويحمِّل المؤرخون أهل الشام مسئولية ذلك التخاذل، حيث دخلوا المعركة، وكأنهم يدفعون إلى القتال دفعا، إضافة إلى أنَّ كل قبيلة كانت تحاول أن تدرأ نفسها بالقبيلة الأخرى، فإذا طلب مروان بن محمد من قبيلة قضاعة أن تقدم إلى القتال، قالت: لماذا لا تقدم بنو سليم، وإذا طلب من بني سليم، قالوا: قل لسكاسك، وهكذا في بقية القبائل، بنو عامر، والسكون، وغطفان [2] ويبدو أن كثرة المعارك التي خاضها مروان بن محمد، وتكالب أعدائه عليه، كان عامل تخذيل كبير لتلك القبائل من الاستمرار في القتال، الذي سئموا منه، ويئسوا من تحقيق نتائج حاسمة، وربما ظهر في هذه الفترة تيار بين القبائل الشامية، التي كانت تقف إلى جانب الأمويين يميل إلى العباسيين وسيظهر أثر هذا التيار بوضوح أثناء حصار مدينة دمشق كما سيأتي تفصيله إن شاء اللّه تعالى.

أُسقط في يد مروان بن محمد، ولم يكن يرى غير شبح هزيمة مروعة، فلجأ إلى الفرار، وعقد جسرا على الزاب، فعبره، وأمر من معه بالعبور، وكان عبور الخائف من الموت، جاء مرتبكا غير منظم، تدافع الناس، وسياط العباسيين تلهب في ظهورهم، وسيوفهم تقصف في رقابهم، ورغم أن مصادر البحث لم تصدر إحصائية لعدد القتلى، إلا أن عددهم فيما يبدو كثير، بين قتيل وغريق، لأن الموقف كان يُملي على عبد اللّه بن علي، أن يضغط بشدة مستغلا هزيمة الأمويين، فكانت معركة زاب الموصل بحق هي بداية النهاية لمروان بن محمد، كما كانت أيضًا بداية تثبيت أقدام العباسيين في مركز الخلافة، لذا لم يملك أبو العباس السفاح عندما بلغته أنباء الهزيمة، إلا أن يسجد لله شكرًا، وتلى الآية الكريمة: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ ﴾ [3] إلى آخر الآية. وأمر بإعطاء من شهد المعركة خمسمائة،

---

١) المصدر نفسه، ١٢٨.

٢) الطبري تاريخ الرسل الملوك، ٤٣٤/٧.

٣) سورة البقرة /٢٤٩.

وأن ترفع أرزاقهم إلى ثمانين [1] وقد كانت تلك الهزيمة صبيحة يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة ١٣٢هـ [2].

لم تكن هزيمة مروان بن محمد نهاية المطاف بالنسبة للعباسيين، لأنه لا تزال تنبض فيه عروق الحياة ولا يزال الأمل، يراوده في الانتصار، لذا قرر عبد اللَّه بن علي أن يتعقبه للقبض عليه أولاً، وثانيا لإخضاع بلاد الجزيرة، وبلاد الشام، أما مروان بن محمد ففر حتى وصل الموصل، ثم سار منها إلى مدينة حَرَّان، حيث لم يَهْنأ بالمقام فيها أكثر من نيف وعشرين يوما، حتى لحقته جيوشُ عبد اللَّه بن علي فتركها، بعد أن خلف فيها زوج ابنته أم عثمان، وهو في نفس الوقت ابن أَخيه (أبان بن يزيد بن محمد بن مروان) فدخل أبان في طاعة العباسيين، وأمنه عبد اللَّه بن علي، وأمن من معه من أهل حران، والجزيرة، ووصل مروان بن محمد إلى قِنَّسْرين، ثم إلى حِمْص، فلم يتح له عبد اللَّه بن علي الاستقرار، والمقام في حِمْص، حيث غادرها بعد وصوله بيومين، أو ثلاثة أيام، وبعد أن أظهر له أهل حمص السمع والطاعة، ولكنهم غدروا به، عندما رأوا قِلَّة ما معه، فقاتلوه، فقاتلهم، وهزمهم، فوصل إلى دِمَشْق، وعليها زوج ابنته أم الوليد، الوليد بن معاوية بن عبد الملك، ثم شخص إلى الأُردنِّ، ووصل إلى فِلَسْطِين، وعبد اللَّه بن علي في أثره، ومن فِلَسْطِين سار إلى مصر، وما زال ينتقل فيها حتى وصل إلى قرية بوصير قوريدُس من كور الأَشْمونين في صعيد مصر، فكتب أبو العباس إلى عبد اللَّه بن علي بأن يوجه صالح بن علي لمتابعة مروان في مصر حتى يتفرغ للعمل على استتباب الأمر في بلاد الشام، والقضاء على بعض الثورات التي ظهرت في أماكن مختلفة مناصرة لبني أمية.

وصل صالح بن علي إلى مصر، ومعه من القواد عامر بن إسماعيل الحارثي، وأبو عون، وابن فتان، فَقُتِل مروان بن محمد على يد أحد رجال عامر بن إسماعيل، يقال له (المعوذ) وكان لا يعرفه، فبادر رجل من أهل الكوفة، فاحتزَّ رأسه، وبعث به إلى عامر بن إسماعيل الذي بعثه إلى أبي عون، فأرسله أبو عون إلى صالح بن علي، الذي بعثه مع يزيد بن هانئ، صاحب شُرَطة إلى أبي العباس السفاح.

---

١) الطبري المصدر السابق، ٧/٤٣٤ – ٤٣٥.

٢) المصدر نفسه، ٧/٤٣٥.

كان مقتل مروان بن محمد، يوم الأحد لثلاث بقين من ذو الحجة سنة ثنتين وثلاثين ومائة، وكان عمره اثنتين وستين سنة [١] وخلافته خمس سنين وعشرة أشهر وستة عشر يوما [٢] فأثبت أنه رجل حرب، صبور على الشدائد، لم يخضع، أو يستسلم، بل ظل يقاوم حتى آخر رمق، رغم قلة أصحابه، وتفرقهم من حوله، وكثرة الفُتُوق، والرُّتُوق، التي ظهرت عليه في كل مكان.

وهنا يبرز سؤال عن مصير من كانوا مع مروان بن محمد في رحلة المطاردة من أبنائه، ونسائه، وأفراد أسرته، وأشياعه، وهو أَمرٌ لم تغفله المصادر التاريخية.

فاليعقوبي، يشوب روايته عن مصير أولئك الناس، الغموضُ، وتتسم بطابع الإِثارة، وهو في ذلك العرض المؤثر، لا يُخفي تحامله على العباسيين، حيث ذكر أنه كان لمروان بن محمد أربعة أبناء ذكور وهم: عبد الملك وعبد اللّه، وعبيد اللّه، ومحمد، توجه عبد اللّه، وعبيد اللّه ليلة قتل والدهما إِلى صعيد مصر، وعبرا منه إِلى بلاد النُّوبة [٣] حيث لحق بهما جماعة من أشياع بني أمية، بلغ عددهم أربعة آلاف، فساروا في رحلة شاقة، هاموا فيها على وجوههم، مع نسائهم وبناتهم، وأخواتهم، وبنات أعمامهم، وفي بلاد النوبة أخذوا يمارسون نوعًا من النشاط السياسي، والعسكري ضد بلاد السودان [٤] وكان ملك النوبة [٥] خائفا عليهم من مغبة نشاطهم، وممارساتهم العسكرية، فحذرهم من ذلك، وخاف على نفسه إِن هم

١) وقيل تسع وستين، وقيل ثمان وخمسين، راجع الطبري تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٢/٧، ويضيف اليعقوبي أنه كان ثمان وستين سنة، تاريخه، ٣٤٧/٢.

٢) للمزيد من التفصيلات عن تتبع مروان بن محمد، وقتله، راجع، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٣٢/٧ – ٤٣٥، ٤٣٧ – ٤٤٣.

٣) بلاد النوبة، أرض واسعة في جنوبي مصر، تحيط بشرق النيل، وغربه يقول عنها القزويني: " أهلها أمة عظيمة، نصارى بعامتهم " آثار البلاد، ٤٢.

٤) يصفها القزويني ويقول: " هي بلاد كثيرة. واسعة ينتهي شمالها إِلى أرض البربر، وجنوبها إِلى البراري، وشرقها إِلى الحبشة، وغربها إِلى البحر المحيط، أرضها محترقة لتأثير الشمس فيها، والحرارة بها شديدة جدًا، لأن الشمس لا تزال مسامتة لرءوسهم، وأهلها عراة لا يلبسون من شدة الحر، منهم مسلمون، ومنهم كفار المصدر نفسه، ٢٤.

٥) يذكر القزويني، أن اسمه (كابيل) المصدر نفسه، ٢٤.

قتلوا، فقالوا له: ".. نحن نكتب لك كتبا أَنَّا وردنا بلادك، فأكرمت مثوانا، وأحسنت جوارنا، وجهدت ألا نبرح من عندك فأبينا حتى خرجنا ونحن لك شاكرون [1] فساحوا في البلاد وقاتلوا جيوش الحبشة حتى وصلوا بجاوة [2] فتصدى لهم ملك البجة، وشعروا أنه لا قبل لهم بمواجهته، فاتجهت أبصارهم إلى بلاد اليمن.

لم يُقَدِّم اليعقوبي تبريرا كافيا عن الأسباب التي جعلتهم يفكرون في اليمن، هل لبعدها عن مركز الخلافة ؟ أم لوجود بعض أشياعهم فيها ؟ مما يجعل الباحث غير مطمئن لدقة معلوماته، ويزداد قناعة بضعف روايته، عندما ينقله فجأة إِلى اليمن، دون إعطاء توضيحات عن كيفية عبورهم البحر، حتى وصلوا إِلى أرض اليمن، ويتحدث عن رحلتهم وهم في طريقهم إِلى بلاد اليمن بمبالغة واضحة تثير الشفقة، والعطف، وربما يتجاوز الباحث إِلى مرحلة الشك في أن تلك الصورة تعبر عن الاحتقار والتهكم ببني أمية، إِذ يذكر أن الأمويين، بينما كانوا سائرين في بلاد الحبشة، اعترضهم طريقان بينهما جبل، وأخذ كل واحد من الأخوين طريقًا ظَنًّا أنه سيلتقي بالآخر بعد بُرْهة، فسارا يومًا كاملاً، فلم يلتقيا، ففكرا في الرجوع، فلم يقدرا وواصلا سيرهما أياما، فتعرضت لهم الحَبَشُ، وهاجموا عبيد اللَّه، فقتلوه وأسروا من معه، وتركوهم (بعد أن سلبوا كل ما معهم) يهيمون في البراري عراة، حفاة، حتى أهلكهم العطش وبلغ الحد، أن الرجل يبول في يده، ويشرب بَوْلَه، وربما عجن الرَّمْلَ ببوله، وأكله حتى التقوا بعبد اللَّه بن مروان، الذي كان لا يقل عنهم عُرْيًا وَجَهْدا، وكانت معه بعض النساء اللاتي تقطعت أقدامهن من المشي، وشربن أبوالهن، فســـار معهم اليعقوبي حتى أوصلهم باب المندب حفاة عراة جياعًا،

---

١) اليعقوبي: تاريخه، ٣٤٧/٢.

٢) يصفها القزويني، ويقول: " هي أرض واسعة، شمالها الخليج البربري وجنوبها البر، وشرقها الزنج، وغربها البجة، وأكثر أهلها نصارى يعاقبه، والمسلمون بهـــا قليـــل وهم أكثر الناس عددًا، وأطولهم أرضا " المصدر السابق، ٢٠.

وأقاموا شهرًا، وجمع لهم الناس ما يحتاجون إليه في رحلتهم إلى مكة المكرمة، التي رحلوا إليها متخفين في زي الحمالين (١) .

وهكذا طَوَّف بنا اليعقوبي من بوصير، إلى النُّوبة، إلى بلاد البجة، فنقلنا إلى باب المندب، ثم عاد بنا إلى مكة المكرمة، دون أن يقدم لنا ما نحتاجه من ماء، وزاد، فأصبحنا كبني أمية عند اليعقوبي، في عطش وجوع، وأخذنا نفتش عن الماء والزاد عند الطبري، الذي ذكر أيضًا خبر هروب عبيد اللَّه وعبد اللَّه ليلة قتل مروان بن محمد، إلى أرض الحبشة، ولكنهما لم يكونا موضع حفاوة فقاتلتهما الأحباش، وقُتِل عبيد اللَّه، وَسَلِمَ عبدُ اللَّه، في عدد ممَّن معه، منهم بكر بن معاوية الباهلي، فبقي عبد اللَّه إلى خلافة المهدي (١٥٨ - ١٦٩هـ / ٧٥٥ - ٧٨٥م) فأخذه نصر بن محمد بن الأشعث، عامل فلسطين، فبعث به إلى المهدي (٢) و لم يذكر الطبري أي تفصيلات أخرى عن عدد من كان معهما، ومصير من بقي مع عبد اللَّه، والبلاد التي التجئوا إليها.

وفي الوقت الذي تلقى فيها رواية الطبري نوعًا مِنْ الغموض على نهاية أولئك الفارين نجد أن ابن عبد ربه في كتاب (العقد الفريد) يكرر ما ذكره اليعقوبي، مع بعض الإيضاحات البسيطة إذْ يذكر بعضَ أسماء الناس الأمويات اللاتي كُنَّ في هذه الرحلة، مثل: أم خالد بنت يزيد، وأم الحكم بنت عبيد اللَّه، وقد كانت صَبيَّة صغيرة، كما ذكر أنه عندما قُتِل عبيد اللَّه بأرض العدو أسروا ابنته أم الحكم، وقُتِل رجلٌ من أصحابه، وتُرِك البقيَّةُ، بعد أن أُخِذَ سلاحهم، وعندما وصل من بقي من أصحاب عبيد اللَّه، إلى البحر، حيال المندب، وافاهم عبد اللَّه، ووصل عددهم، ما بين أربعين إلى خمسين رجلاً فيهم: الحجاج بن قتيبة بن مسلم الحرون، وعفَّان مولى بني هاشم، ويوضح ابن عبد ربه سبب اختيار بني أمية لليمن، ويقول: " ثم أجْمَع ابني مروان على أن يأتيا اليمن، وقالا: نأتِيهَا، قبل أن يأتيها المُسَوِّدَةُ فنتحصن في حصونها، وندعو الناس " (٣) كما ذكر أن عبد اللَّه بن

١) تاريخ، ٣٤٧/٢ - ٣٤٨.
٢) تاريخ الرسل والملوك، ٤٣٨/٧.
٣) ٢١٤/٥.

مروان، عندما أصبح في المندب بعث إلى العدو الذين أسروا ابنة أخيه أم الحكم ففداها، وأضاف أيضًا أنه عندما أُخذ إلى المهدي لجأت امرأته [1] إلى العباس بن يعقوب، كاتب عيسى بن علي، وأهدته لؤلؤا، وطلبت منه أن يكلِّم عيسى بشأنه، وأخبر العباس عيسى بذلك، وعندما هم المهدي بقتله، قال عيسى: إنَّ له في أعناقنا بيعـــة، وقد أعطى كاتبي قيمة ثلاثين ألف درهم، فاكتفى المهدي بحبسه [2] .

المسعودي، حاول أَنْ يُقَدِّم سَرْدًا، وتفسيرًا لهذه الأحداث قد يكون أكثر وضوحا من سابقيه، وتزداد روايته أهمية في تحديد الأماكن التي اتجهوا إليها في هذه الرحلة، إذا عرفنا اهتمامه بالرحلة، وجغرافية الأرض حيث ذكر أنَّ مِمَّن تبع عبد اللَّه، وعبيد اللَّه أهلهما، ومواليهما وخواصهما، من العرب، وأشياعهما من أهل خراسان، فاتجهوا بمحاذاة النيل إلى أسوان، من صعيد مصر، ثم ساروا في أرض النوبة حتى وصلوا إلى أرض البجة، وساروا باتجاه باضع [3] من ساحل بحر القُلْزُم [4] يقول المسعودي: " وكانت لهم مع من مَرُّوا به من هذه الأمم حروب، وغارات، ونالَهم جَهْدٌ شديد، وضَرٌّ عظيم، فهلك عبيد اللَّه بن مروان في عدة من كان معهم، قتلاً وعطَشا، وضَرًّا وشاهد من بقي منهم أنواع الشدائد وضروب العجائب " [5] كما يذكر المسعودي وصول عبد اللَّه مع الناجين إلى باضع من ساحل المعدن، وأرض البجة، ثم قطع البحر إلى جدَّة، ومن ثم مكة المكرمة، فعاشوا في بلاد الحجاز عيشة الكفاف مستترين عن أعين الناس، فقُبض على عبد اللَّه، في أيام أبي العباس السفاح، وأُودع السجن، وبقي فيه بقية أيام أبي العباس، وطيلة أيام المنصور والمهدي والهادي، وإلى أن أخرجه هارون الرشيد، وقد أصبح شيخا ضريرا فهلك في أيامه، وقيل أيام الأمين.

---

١) هي بنت يزيد بن محمد بن مروان بن الحكم.

٢) ٥/٢١٤ – ٢١٥.

٣) يقول البكري: " باضع، موضع بساحل الحجاز " معجم ما استعجم، ٢٢١/١، أما ياقوت، فإنه يذكر باضع جزيرة في بحر اليمن، معجم البلدان، ٣٢٤/١.

٤) هو البحر الأحمر حاليًا.

٥) التنبيه والإشراف، ٢٨٥ – ٢٨٦.

وقبل أن نختم هذه الفقرة، نشير إلى رواية ذكرها ابن الأثير [1] حول نساء مروان ابن محمد وبناته، فقد أشار إلى أنهن كنَّ ليلة مقتله، في إحدى الكنائس في بوصير حيث أوكل مروان بن محمد إلى أحد أتباعه بقتلهن إن هو قتل، حتى لا يتعرضن للامتهان، فعثر عليهن، عامُر بن إسماعيل الحارثي، وبعث بهنّ إلى صالح بن علي فطلبن منه الرأفة: والرحمة، وذكَّرنه بالقرابة والرَّحم، وتكلمت في ذلك ابنة مروان الكبرى، وقالت له: نحن بناتك وبنات أخيك، وابن عمك فَلْيَسعنا من عَفْوك، ما وَسِعَكم من جورنا، فنالت إعجاب صالح بن علي، وتقديره، وعرض عليها أن تتزوج من ابنه، إلاَّ أنها فَضَّلت مع بقية النساء الذهاب إلى حَرَّان، فحملهن إلى حيث أردن، ولم يعرضهن لسوء.

ثورات قواد بني أمية:

نعود، ونتســـاءل هل وضعت هزيمة مروان بن محمد حدًا لمخاوف، وقلق العباسيين ؟ سير الأحداث التالية يكشف أن النبض في عروق بعض القادة المخلصين لبني أمية مستمر والأمل في النصر لا زال معقودًا، فهزيمة، مروان بن محمد لا تمثل نهاية المطاف، وبلوغ اليأس، فلا زال منهم بقية تستطيع أن تتسلم الراية، وتقود دفة المقاومة، وقد كان العباسيون يدركون هذا الوضع، الأمر الذي جعلهم يستمرون في سياسة العنف والقمع، ما دامت المقاومة عنيفة، وما دام الخطر قائما، ففي مدينة واسط، كان يتحصن القائد الأموي يزيد بن عمر بن هبيرة، ومعه جمع من أنصاره الأمويين، من أهل الشام، فوجه له العباسيون أبرز قوادهم في تلك المرحلة، الحسن بن قحطبة الطائي، وإلى جانبه بعض القواد البارزين، أمثال: أبو نصر مالك بن الهَيْثم، ورغم إمكانات، واستعدادات الحسن بن قحطبة، إلا أنه لم يستطع حسم الموقف لصالح العباسيين، فاستمرت الحرب سجالا بين الفريقين، وقد أكد الحسن بن قحطبة فشله في القضاء على مقاومة ابن هبيرة، عندما عجز عن كسب ود جنده من الخراسانية، الذين كتبوا لأبي العباس يطلبون منه أن يولي عليهم قائدًا آخر، ومن أهل بيته، فوجه أبو العباس أخاه أباه جعفر المنصور،

١) الكامل في التاريخ، ٤٢٧/٥ – ٤٢٨.

إدراكا منه لأهمية الموقف، وخطورته، وضرورة حَسْمه، ولكن هل نجح المنصور فيما فشل فيه ابن قحطبة ؟ أظهرت الأحداث أن المنصور رغم التفاف الخراسانية حوله لم يكن أوفر حظا من سابقه، بل استمر الوضع بين هزيمة ونصر لكلا الفريقين دون حسم، وبعد أحد عشر شهرا من المحاجزة، والمناجزة تنفس العباسيون الصعداء؛ عندما قُتل رمز المقاومة الأموية، مروان بن محمد في مدينة بوصير، فأُعلن النبأُ في أهل الشام، الذين لا زالوا يقاومون في مدينة واسط بقيادة ابن هبيرة، وقيل لهم: علام عَلاَمَ تقْتُلون أنْفُسكم، وقد قُتل مروان فأُسقط في أيديهم، وانهارت معنوياتُهم، وضعفت مقاومتُهم، فبادر معن بن زائدة الشيباني، وطلب الأمان من المنصور فأمَّنه، ثم تبعه ابن هبيرة في طلب الأمان، فأمَّنه المنصور، واشترط عليه إن نكث أو غدر فلا أمان له [1] والمنصور بهذا الموقف إنما يعبر عن أسلوب المهادنة والموادعة، وهو أحد الأساليب التي واجه بها العباسيون المقاومة أو الأزمة الأموية، ولكن هل استكان يزيد، وقَدَّر للعباسيين ذلك الموقف ؟ رواية البلاذري تشير إلى أن تحركات يزيد لم تتوقف ضد العباسيين، فهو عندما فقد الأمل في الأمويين، مَدَّ جسورا من التعاون مع العلويين، الذين أخذوا يناصبون بني العباس العَداء، لأنهم يرون أنفسهم أحق بالخلافة، فراسل محمد بن عبد اللّه بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب – ﷺ –، وأثاره ضد العباسيين فوقف أبو العباس على هذه الحقيقة، وألح عليه أبو مسلم الخراساني، (الذي كان يعيش قمة مجده في هذه الفترة) على ضرورة التخلص من يزيد، فكتب أبو العباس إلى أخيه المنصور، في قتله، فتردد المنصور في بادئ الأمر للأمان الذي كتبه له، إلا أن أبا العباس كَرَّر عليه مرة أخرى، فقتل يزيد، وقتل معه ابنه داود، وكاتبه عمر بن أيوب، ومن كان معه من أعوانه، ما عدا أبو علاقة الفزاري، وهشام بن هبيرة، وصفوان بن يزيد، الذين فروا من المذبحة، فلحق بهم، سعد بن شعيب، أحد قواد أبي جعفر فقتلهم [2] يحدد صاحب

---

١) البلاذري: أنساب الأشراف، ١٤٥/٣، وراجع نص الأمان في كتاب الإمامة والسياسة، ١٢٦/٢ – ١٢٩، وانظر أيضًا ابن خلدون: تاريخه، ١٧٥/٣ – ١٧٦.

٢) البلاذري: أنساب الأشراف، ١٤٥/٣ – ١٥٠، وابن خلدون، العبر، ١٧٥/٣ – ١٧٦.

كتاب الإمامة والسياسة عدد قتلى هذه المذبحة بخمسين رجلا، من وجوه أصحاب يزيد ثم بعد ذلك أعلن المنصور الأمان للناس جميعًا [١] .

أما في قِنَّسْرين، فقد استغل قائد من قواد مروان بن محمد، وفرسانه، وهو أبو الورد مجزأة بن الكَوْثر بن زُفَر بن الحارث الكلابي [٢] فرصة مضايقة بعض فرسان عبد اللَّه بن علي، من الخراسانية لأولاد مَسْلمة بن عبد الملك [٣] وذكر أنه كانت بمدينة بالِس [٤] ابنة لمسلمة بن عبد الملك، خطبها عامل عبد اللَّه بن علي، وهو من أهل خراسان فأظهرت له الموافقة، ولكنها استجارت بأبي الورد، فخرج أبو الوازع في جماعة، وجاءوا بالِس، فقتلوا العامل الخراساني، وهو في الحمام، فأشعل هذا الموقف فتيل الفتنة، حيث لحق أبو الورد بأخيه، ودعا الناس للثورة ضد العباسيين، وشايعته قبيلة قيس، وبلغ عدد أنصاره حوالي سبعة آلاف مقاتل [٥] .

أما الطبري، فقد ذكر سببا آخر يختلف عما ذكره البلاذري، وهو أن ولد مسلمة ابن عبد الملك كانوا مجاورين، لأبي الورد في بالِس، والنَّاعورة، فقدم بالِس أحد قواد عبد اللَّه بن علي ومعه مائة وخمسون فارسا، فضايق ولد مسلمة، فشكوا ذلك إلى أبي الورد، الذي كان في مزرعة له يقال لها: (زرَّاعة بني زفر)، أو (خساف) فخرج مع بعض أفراد أسرته، وهجموا على ذلك القائد، فقاتلهم، فقتلوه مع أصحابه ثم أعلن أبو الورد الثورة ضد العباسيين [٦] .

وأيًّا كان الأمر، فإن قصة أبناء مسلمة بن عبد الملك، هي الشرارة التي أشعلت

---

١) ١٣١/٢.

٢) حسب رواية الطبري، في تاريخه، ٤٤٣/٧، وكذلك ابن كثير، في البداية والنهاية ٥٢/١٠، أما البلاذري فقد ذكر أن اسمه مجزأة بن هذيل زفر الكلابي، راجع المصدر السابق ١٦٩/٣ وكان مجزاة هذا، ممن بايع عبد اللَّه بن علي، فأقره على مدينة قِنَّسْرين، راجع الطبري، المصدر السابق، ٤٤٣/٧، وابن كثير: المصدر السابق، ٥٢/١٠.

٣) الطبري: المصدر السابق، ٤٤٣/٧.

٤) بالِس: بلدة بين حلب والرقة، على ضفة الفرات الغربية، ياقوت: معجم البلدان ٣٢٨/١.

٥) أنساب الإشراف، ١٦٩/٣.

٦) تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٣/٧.

الفتيل، ويبدو أن أبا الورد كان يترصد الفرصة للخروج على العباسيين، إذ أنَّ في مقدوره إنهاء تلك المضايقات بأسلوب ودِّي، خاصة وأنه محسوب في تلك الفترة على العباسيين، فهو أحد أتباعهم، وعمَّالهم على قِنَّسْرين، مما يُمَكِّنه من حل الموضوع، دون حمل السلاح، ولكنه لجأ لحمله، وفجر الثورة ضد العباسيين.

سمع أبو محمد زياد بن عبد اللَّه بن يزيد بن معاوية (١) بخرج أبي الورد، فادَّعى أنه هو السفياني، الذي يُرْوَى أنَّه يَرُدُّ دوْلة بني أمية، ونزل دَيْرَ حَنَّا، فبايعه الناس، وكتب إلى هشام بن الوليد بن عقبة بن أبي معيط، يدعوه للخروج، إلا أن هشاما اعتذر بالمرض، فأراد أبو الورد، أن يستغل تفاعل السفياني، وحماسه، فتحالف معه، وأصبح زياد، هو واجهة الثورة، وأبو الورد بمثابة وزيره.

اتسعت الثورة، وتفاقم خطرها، بعد انضمام أبي محمد، الذي لحقت به جموع من أهل حمص، وتَدْمر، وحلب، بلغت حوالي أربعين ألف مقاتل (٢) مما أقلق العباسيين، خاصة بعد هزيمة عبد الصمد بن علي، الذي بعثه أخوه عبد اللَّه بن علي، في عشرة آلاف مقاتل، فقُتل ألوف من أصحابه حسب رواية الطبري (٣) وكان على العباسيين مواجهة هذه الثورة بعنف، والوقوف منها بحزم.

وَحَّدَ عبدُ اللَّه بن علي جهُودَه، وتفرغ للقضاء على تلك الثورة، وضم إليه أبرز قواده، أمثال: حميد بن قحطبة، وعبد الصمد، ودارت المعركة بين الفريقين يوم الثلاثاء آخر ذي الحجة، من سنة اثنتين وثلاثين ومائة، عند مَرْج الأخرم، وكان على ميمنة أبي محمد، أبو الورد، وعلى ميسرته الأصبغ بن ذؤالة الكلبي، ورغم هزيمة بعض أصحاب عبد اللَّه بن علي إلا أن أهل الشام انهزموا في نهاية الأمر (٤) ويذكر الطبري، في إحدى رواياته، أن أبا الورد ثبت في نحو خمسمائة من أهل بيته

---

١) يذكر البلاذري، أن هذا هو الثابت في اسم السفياني، وينفي أن يكون اسمه العباس بن محمد بن عبد اللّه بن يزيد بن معاوية (أنساب الأشراف، ١٦٩/٣ – ١٧٠).
٢) الطبري: المصدر السابق، ٤٤٤/٧، وابن خلدون: العبر ١٧٤/٣.
٣) تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٤/٧.
٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ١٧٠/٣.

وقومه، فقُتلوا جميعا [1] بينما جاء عند البلاذري [2] وفي رواية أخرى للطبري [3] أيضًا أن أبا الورد خرج، وحُمِلَ إلى أهله، ومات، أمَّا أبو محمد السفياني فقد هرب، مع جماعة من بني كلب، ولحق بتدمر [4] ثم اختفى بعد ذلك في المدينة، حتى تعرف عليه عاملها من قبل المنصور، زياد بن عبيد اللَّه الحارثي، فوجه إليه جماعة لأسره فقاومهم، ورماه رجل منهم بسهم، صاب ساقه فسقط واعتورته سيوفهم، وقتلوه، فقاوم ابنه مَخْلد، وقاتل حتى قُتل، وصُلب مع أبيه [5] .

نجح عبد اللَّه بن علي في القضاء على مشكلة أبي الورد، ولكن بعد أن فقد عددا غير قليل من جنده، مما حدا به إلى تجنب المزيد من الخسائر، وتجنب المزيد من الموتورين الناقمين، فآثر جانب الرِّفق بالناس، وتأليف قلوبهم، ولم يتعرض لأهل قِنَّسْرين بسوء فنادى بأمانهم، وأظهروا له الطاعة، واتخذوا السواد شعارًا لهم، ولعل عبد اللَّه بن علي كان يترسم خطى السياسة العباسية التي تهدف إلى المحافظة على كيان الدولة، ومكتسباتها، باستخدام أسلوب الشدة والقسوة حينا والمهادنة حينا آخر.

كانت الدولة العباسية تسير على أمواج عاتية متعاقبة، في بحر من المشكلات والاضطرابات، في بلاد الشام، والأقاليم المجاورة لها، فلا تكاد تنتهي مشكلة حتى تبرز أخرى، وربما تزامنت، وتشابكت المشكلة مع الأخرى، حتى يُخَيَّل للإنسان أنها وصلت إلى درجة من التعقيد، يستعصي حلها، أو السيطرة عليها، ولم يكن لتلك المشكلات أن تنتهي لولا قادة بارزون من أفراد البيت العباسي، أمثال: عبد اللَّه بن علي، الذي عُرف بصلابة موقفه ورباطة جأشه، مما يدعونا إلى القول، بأن الأحداث أثبتت نجاح الخطة العباسية، عندما أسندت القيادة العليا في هذه المرحلة بالذات، إلى رجال من أفراد البيت العباسي، أمثال: عبد اللَّه بن علي

---

١) المصدر السابق، ٤٤٥/٧، قد أشار إلى أن المعركة وقعت في سنة (١٣٣هـ / ٧٥٠م).

٢) المصدر السابق، ١٧٠/٣.

٣) المصدر السابق، ٤٤٥/٧.

٤) المصدر السابق، ٤٤٤/٧.

٥) البلاذري، المصدر السابق، وابن خلدون: العبر، ١٧٤/٣.

وصالح بن علي، وداود بن علي، وسليمان بن علي وعبد الصمد بن علي، وأبو جعفر المنصور.

ولعل الخطوة التالية من البحث تُبْرز، كيف تشابكت المشكلات، فتداخلت على العباسيين، وأخذ بعضها برقاب بعض، ففي الوقت الذي ظهرت فيه مشكلة قِنَّسرين، وكان عبد اللّه بن علي يصارع مشكلة أخرى، أثارها قائد آخر، من قواد مروان بن محمد وفرسانه هو حبيب بن مرَّة المرِّي، الذي أعلن الثورة في البلقاء (البَثْنِيَّة، وحَوْران)، بحجة الخوف على نفسه، وعلى قومه، من العباسيين، وشايعته قبائلُ قيس، فوقف ضده عبدُ اللّه بن علي عدة وقفات إلا أنه لم يتمكن من حسم الموقف لصالحه حتى فوجئ بإعلان أبي الورد الثورة في قِنَّسرين، بل هزيمة أخيه عبد الصمد بن علي، وقتل الألوف من جنده، فوقَّع الصلحَ مع حبيب بن مرة، وأمَّنه، ومن معه، واتجه بجنده إلى قِنَّسْرين [1] .

وفي طريقه لإخضاع ثورة قِنَّسرين، رغب عبد اللّه بن علي، أن يطمئن على أهله وثَقَله في دمشق، وأن يُنيب عنه من يقوم بأمرها حتى عودته، فعرج عليها، واستخلف (أبا غانم عبد الحميد بن رِبْعيّ الطائي) في أربعة آلاف من الجند، وخُيِّل إليه أنه أَمِن العاقبة، ولكنه لم يكد يجتازها، ويصل إلى حمص، حتى أعلن أهلُها خلْعَ طاعة أبي العباس، ورفعوا شعار الأمويين وقتلوا عامله (أبا غانم الطائي)، مع مجموعة من أصحابه، وهم وإن لم يتعرضوا لأهله بسوء، إلا أنهم انتهبوا ثِقَلَه وحواصله، يقول ابن كثير: " فتفاقم الأمر على عبد اللّه " [2] .

ويبدو أن ثورة دمشق لم تكن في خطورة ثورة أبي الورد في قِنَّسرين، لذا آثر عبدُ اللّه بن علي القضاءَ على أبي الورد أولاً، وفعلا عندما تحقق له النصر، وكَرَّ راجعًا إلى دمشق، وسمع أهلُها ما حل بقِنَّسرين، تفرقوا، وانهارت مقاومتهم وآثروا

---

١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٦/٧ وابن خلدون، العبر، ١٧٣/٣.

٢) البداية والنهاية، ٥٢/١٠.

السلامة، ولم يكن عبدُ اللَّه بن علي في موقف يدعوه لتتبعهم والبطش بهم، بل آثر المهادَنَة، فأمَّنهم، واكتفى بعودتهم إلى طاعته مرة أخرى [1] .

سمع أهل الجزيرة خبر خروج أبي الورد في قِنَّسْرين، وانشغال العباسيين بمناجزته، فاستغلوها فرصة، وأعلنوا بدورهم الثورة [2] وكان عامل حَرَّان من قِبلَ العباسيين هو (موسى بن كعب) في ثلاثة آلاف من الجند فساوروا إليه، من كل صوب، وحاصروه مع جنده، وقد كانوا بلا زعيم يقودهم ويوجههم، مما يعني أن ثورتَهم ضد العباسيين، لم توجهها مؤثِّراتٌ خارجيةٌ أو قيادةٌ بارزةٌ، بل الرفض للحكم العباسي، وبقوا بلا زعيم، حتى قدم إليهم أحد قواد مروان بن محمد، الذين فروا إلى أرمينية، إثْرَ مقتله، وهو إسحاق بن مسلم [3] العُقَيلي، فَرَأَّسَهُ أهلُ الجزيرة عليهم، وحاصروا عامل حران أكثر من شهرين، فاشتعلت الثورة في كل مكان من الجزيرة، في قَرْقيسياء، والرُّها، ودارا، وماردين، وسُمَيْسَاط، كلها خلعت طاعة العباسيين، ورفعت شعار بني أمية.

قاد إسحاق ستين ألف مقاتل، من أهل الجزيرة يقف إلى جانبه، ويشد من أَزْرِه، أخوه (بَكَّار بن مسلم) مما أثار مخاوف أبي العباس، الذي قرَّر أنْ يرمي إسحاق وجموعه، بأبرز شخصيتين في البيت العباسي، وهما: أخوه أبو جعفر المنصور، وعمه عبد اللَّه بن علي.

في الوقت الذي أقبل فيه عبدُ اللَّه بن علي بجنوده، من بلاد الشام، كان أبو جعفر المنصور يتنقل من مدينة إلى أخرى من مدن بلاد الجزيرة، مع جنده الذين سبق وأن حاصروا ابن هبيرة في واسط، فوصل إلى قَرْقيسياء، فأغلق أهلُها البابَ دونه، ثم قدم مدينة الرَّقة، ووجد أهلَها مبيِّضين، بزعامة بكَّار بن مسلم، ورحل إلى حران التي تركها إسحاق بن مسلم إلى مدينة الرُّها، وكان ذلك في سنة ١٣٣هـ، وفي حران انضم عاملُ العباسيين المحاصَر، موسى بن كعب، بمن معه إلى جيش أبي جعفر.

---

١) الطبري: المصدر السابق، ٤٤٤/٧، وابن كثير: المصدر السابق، ٥٢/١٠.

٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ٤٤٦/٧.

٣) يطلق عليه ابن الأثير، اسم (سلم)، راجع (الكامل في التاريخ، ٤٣٤/٥).

المنصور، فاشتبك في هذه الأثناء أبو جعفر المنصور في معركة مع جماعة من ربيعة، في دارا، وماردين، بزعامة رجل من الحروية، يُقال له (بُرَيْكة)، و لم يستطع بكَّار بن مسلم، الذي وصل لنجدة بُرَيْكة، إنقاذه من الهزيمة، ثم القتل على يد أبي جعفر المنصور، فرحل بكَّارُ إلى أخيه إسحاق في الرُّها، وخَلَّفَه عليها، فمضى إسحاقُ إلى سُمَيْساط، حيث تحصن بها، وحفر خندقا حولها، ووصل في هذه الفترة عبدُ اللَّه بن علي، ونزل بإزائه، على الضفة الأخرى، من نهر الفُرات.

حاصرت جيوش العباسيين إسحاق في سُمَيْساط قرابة سبعة أشهر، وهو صامد يأبى الاستسلام ويقول: في عنقي بيعه، فأنا لا أدعها، حتى أعلم أن صاحبها مات، أو قُتل، فكتب إليه أبو جعفر المنصور، أن مروان قد قُتل فقال: حتى أَتَيَقَّن، فلما تيقَّن من ذلك، طلب الصلح، وقال: قد علمت أن مروان قد قتل، فكتب المنصور بذلك إلى أبي العباس السفاح، الذي أمر بتأمينه، وتأمين من معه، فتم ذلك، وكتب كتابا بالصلح، فاستسلم إسحاقُ، وقرَّبه أبو جعفر، وأصبح عنده من آثر أصحابه [1] .

وهكذا أثبت إسحاق بن مسلم، أنه قائد مخلص يحترم العهودَ والمواثيقَ، فلم يكن يطمع في تحقيق مكاسب خاصة، بقدر طمعه أنْ يَشُدَّ من أزر سيِّده مروان بن محمد في مقاومته للعباسيين، ولعل هذه الروح المخلصة كانت سببا في احترام المنصور له، واستخلاصه لنفسه، وتقريبه إليه.

تجنبت مصادرُ البحث النص على اسم من تولى القيادةَ العامَّة أثناء محاصرة سُمَيْساط، هل هو أبو جعفر المنصور، أم عبد اللَّه بن علي ؟ أم أنَّ كل واحد منهما كان مستقلا بمن معه من الجند، ولكنَّ سير الأحداث يشيرُ إلى أن الشخصية البارزةَ، هي شخصيةُ أبي جعفر المنصور، فهو حسب رواية الطبري الذي وقَّع الصلح مع إسحاق بن مسلم، بعد موافقة أبي العباس السفاح، وإن كان ابن الأثير قد أشار إشارة عابرة إلى أنَّ عبد اللَّه بن علي، هو الذي وقع الصلح مع إسحاق بن مسلم [2] .

---

١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٦/٧ – ٤٤٧.

٢) الكامل في التاريخ، ٤٣٥/٥.

أُسندت ولايةُ إقليم الجزيرة بعد تلك الأحداث إلى أبي جعفر المنصور، إضافة إلى إقليمي أذربيجان، وأرمينية [1] مما يشير إلى أهمية هذه الأقاليم، وقد عمل المنصورُ جاهِدا على استقرار الأمر في تلك الأقاليم للدولة العباسية.

لم تتحدث المصادر التاريخية عن ممارسات قمعية قام بها العباسيون ضد أهالي إقليم الجزيرة، عدا المواجهة التي كانت بين أبي جعفر المنصور، وبُرَيْكة، زعيم الحرورية ويبدو أن العباسيين، لم يَرَوا ضرورةً للعنف، ما دامت تلوحُ في الأفق بادرةُ سِلْمٍ تُحْقن بها دماء المسلمين.

وقبل أن ينتهي الحديث عن هذه الفقرة، هناك رواية أوردها ابن العديم، ذكر فيها أن أبان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك، قاد أربعة آلاف مقاتل، من نخبة من كانوا مع إسحاق بن مسلم العُقَيْلي، ودخل بهم سُمَيْساط فوجه إليه عبدُ اللّه بن علي، حميدَ بن قحطبة فهزمه، ودخل سُمَيْساط [2] .

تلك أبرز مظاهر المقاومة الأموية، وموقف العباسيين منها، حيث زاوجوا فيه بين أسلوب القمع والشدة، وأسلوب المهادنة والموادعة، ضمن السياسة العامة التي اختطوها لأنفسهم في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ دولتهم، وقد استغرقت تلك المقاومة عامي ١٣١هـ، ١٣٢هـ، وجزءًا من عام ١٣٣هـ، ورغم قِصَر هذه المدة قياسًا بعُمْرِ الدولة العباسية الذي استمر أكثر من خمسة قرون، إلا أنها كانت فترةَ خَطَرٍ أثار مَخاوِفَ العباسيين، وهدَّدَ دولتَهم.

انهيار المقاومة :

ننتقل إلى وجه آخر من أوجه المقاومة الأموية، برزت فيه المواجهون العباسية أعنف وأقوى، حتى يمكن وَصْفها في بعض مراحلها بالتصفية الجماعية لبني أمية، ومما يلفت النظر أن أحداث هذه المرحلة، كانت مثار اختلاف بين المؤرخين تباينت رواياتُهُم، واختلفت آراؤهم.

١) الطبري: المصدر السابق، ٤٤٧/٧.

٢) زبدة الحلب من تاريخ حلب، ٥٦/١.

أحداث دمشق :

أثناء مطاردة عبد اللّه بن علي، لمروان بن محمد، مر بدمشق ثم تركها بعد أن خلّف عليها صهره (الوليد بن معاوية بن عبد الملك بن مروان) فقدم عبدُ اللّه بن علي، وهو يدرك أن عاصمة الأمويين لن تستسلم له بسهولة وأن سقوطها على يده، سيكون عاملَ ارتياح للعباسيين، وإضعاف لمقاومة الأمويين.

نزل عبد اللّه بن علي المَزَّة، وكان بحاجة إلى تعزيز قواته، وفعلا وصله مددٌ قِوَامُه ثمانية آلاف مقاتل، بقيادة أخيه صالح بن علي، فضرب الحصار على دمشق، ووزَّع أعوانه من القواد على مختلف أبوابها، أخوه صالح بن علي، على باب الجابية وأبو عون على باب كيسان، وبسام بن إبراهيم على باب الصغير، وحميد بن قحطبة على باب توما، وعبد الصمد بن علي، ويحيى بن صفوان، والعباس بن يزيد، على باب الفراديس [1] .

استمر الحصار خمسة أشهر، وفي رواية مائة يوم، وفي رواية شهر ونصف [2] فلم يستطع العباسيون اقتحامها، حتى وقع الخلافُ بين أهلها، حيث انقسموا إلى فريقين، فريقٍ يؤيد العباسيين، وآخر يؤيد الأمويين، وقد كانت قيسُ أكثرَ موالاة للأمويين، بينما تميل القبائلُ اليمانية إلى العباسيين، تطور الانقسامُ إلى اشتباك بين الفريقين، فَقَتل بعضُهم بعضا، حتى أن عامل الأمويين ذهب ضحية هذا الخلاف، حيث قُتل في إحدى هذه الاشتباكات [3] وقد بلغ عمق الخلاف بين سكان دمشق، أو بين القيسية واليمانية، أنهم وضعوا في كل مسجد محرابين ومنبرين، فيصلي أولئك بخطبة، وإمام، وهؤلاء بخطبة وإمام [4] .

استغل عبدُ اللّه بن علي هذه الفرصة، وبدأ اتصالاته باليمانية، واتفق معهم على

---

١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٠/٧.

٢) ابن عساكر: تاريخ دمشق، ٦٤٩/١٠.

٣) الطبري: المصدر السابق، ٤٤٠/٧، وابن عساكر: المصدر السابق، ٦٤٩/١٠، وابن كثير البداية والنهاية، ٤٤/١٠.

٤) ابن عساكر: المصدر السابق، ٦٥٠/١٠.

فتح الأبواب، على أن يُمَيِّزوا أنفسَهم عن القيسية بلُبْسِ اللونِ الأصفر، حتى لا يقتلهم الجند، عند دخول دمشق، وفِعْلاً نُفِّذَ الاتفاق، وفتحت اليمانيةُ الأبوابَ، وأُوكل حفظُ الأبوابِ إلى عبيد اللَّه بن الحسن، من ولد جعفر بن أبي طالب الهاشمي الأعرج، ومعه خمسة آلاف من الجند فدخل عبدُ اللَّه بن علي دمشق منتصرا يوم الأربعاء لعشر خلون من رمضان سنة ١٣٢هـ، وكان الجند الخراسانية، ينادون " يا محمد يا منصور نكس، نكس، وهاد، وهاد، يعني اقتلوا، اقتلوا، وتتفق كثيرٌ من المصادر التاريخية، على أن عبد اللَّه بن علي أوقف القتال بعد ثلاث ساعات، من دخوله دمشق [1] ولكنها تختلف حول الأسلوب الذي عامل به أهلَ دمشق، وتصوير ما أحدثه فيهم من مذابح، يذكر اليعقوبي أن أهل دمشق وسَّطوا أثناء الحصار يحيى بن بحر، أحد المقبولين لدى العباسيين، في طلب الأمان، فاستجاب لهم عبدُ اللَّه بن علي، فخرج الناس، مستبشرين بالأمان، وبينما كان عبد اللَّه بن علي يهمُّ بكتابة الأمان ضَرب ببصره تجاه دمشق، فإذا بالسور، قد غشيته المُسَوِّدَةُ، فنكث عهده، وقال: دخلتها قسرا [2] ولا يَخْفى الاتهامُ الواضحُ، في هذه الرواية - لعبد اللَّه بن علي بالغدر والخيانة، ومما يجعل الباحث يتردد في قبولها، ما عُرف عن اليعقوبي من نظرة غير موضوعية تجاه العباسيين، بسبب ميوله العلوية.

لا يستطيع الباحثُ من خلال استعراضه للروايات المختلفة، أَنْ ينكر، أن عبد اللَّه بن علي لجأ إلى أسلوب العنف في معاملته لأهل دمشق قاعدة بني أمية، فاستغل الفرصَة، وقضى على عدد غير قليل، من أفراد البيت الأموي، بصفة خاصة، وفي الوقت الذي أغفلت فيه بعضُ المصادر [3] ذكر عدد قتلى بني أمية في دمشق، وصلت مصادر أخرى، إلى درجة المبالغة، عندما ذكرت أَن عبد اللَّه بن علي قضى في ثلاث ساعات فقط على خمسين ألف من أهل دمشق [4] وذكر بعضها أنَّ

---

١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٠/٧، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ٤٢٥/٥، والذهبي: تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات (١٢١ - ١٤٠هـ)، ٣٣٩، وابن كثير: البداية والنهاية، ٤٥/١٠.

٢) تاريخه. ٣٥٦/٢.

٣) مثل: الطبري: المصدر السابق، ٤٤٠/٧، والمقدسي: البدء والتاريخ، ٧١/٦ - ٧٢، وابن عساكر: تاريخ دمشق، ٦٤٩/١٠ - ٦٥٠، وابن الأثير المصدر السابق، ٤٢٥/٥.

٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٦١/٦، وابن كثير: المصدر السابق ١٠: ٤٥.

عدد القتلى كثير، منهم ثمانين من ولد مروان بن الحكم فقط [1] كما أشار البعض، إلا أن عدد القتلى من بني أمية جاوز ثمانين نَفْسا [2] كما أشار البعض إلى أن أبا العباس السفاح شارك في تقتيل بني أمية، أسرى دمشق، عندما بعث إليه عَمُّه عبدُ اللّه بن علي يزيد بن معاوية بن مروان، وعبدَ اللّه بن عبد الجبار بن يزيد بن عبد الملك بن مروان، فقتلهما أبو العباس، وأمر بصلبهما في الحيرة [3] بل إن مؤرخا مثل المقدسي يذكر أن عبد اللّه بن علي بعث بجميع من ظفر به من بني أمية، ومن أولادهم، ومواليهم إلى أبي العباس، فقتلهم وصلبهم جميعا في الحيرة [4] ولا يتردد مؤرخ آخر، هو ابن أعثم الكوفي، في اتهام أبي العباس أيضًا بأنه كتب إلى عمِّه عبد اللّه بن علي، وكرر عليه ألا يدع من بني أمية أحدا، يقدر عليه إلا قتله [5] وفي اتهام آخر، ذكر بأنه كتب إليه بنبش قبور بني أمية، وإخراج عظامهم [6] مُبْرِزا بذلك أن عبد اللّه بن علي كان يتصرف حسب أوامر أبي العباس، وتوجيهاته، بما في ذلك تقتيلهم، ونبش قبورهم، وهي اتهامات لم يستطع مؤرخ مثل اليعقوبي أيضًا إخفاءها، عندما ذكر أنَّ أبا العباس السَّفاح كتب إلى عمه عبد اللّه بن علي، عندما دخل دمشق " خذ بثأرك من بني أمية "، يقول اليعقوبي: " ففُعل بهم ما فُعل، وَوَجَّه فنبش قبور بني أمية " [7] .

أمام هذه الاتهامات لأبي العباس السفاح، يقف مؤرخ آخر، هو صاحب كتاب الإمامة والسياسة، فيدافع عنه، ويُبَرِّؤه من جريرة ما ارتكبه عبد اللّه بن علي، ضد بني أمية، في الشام، أو في فلسطين، ويذكر أن أبا العباس السفاح لم يكن راضيا عما كان يفعله عمه عبد اللّه ببني أمية، أو على الأقل بالصالحين منهم، ممن ليس لهم أطماع سياسية، فعندما علم بقتل، واستصفاء أموال عبد الواحد بن سليمان، الذي

---

١) الدينوري: الأخبار الطوال، ٣٦٦.

٢) ابن خياط: تاريخه. ٤٠٤.

٣) محمد بن حبيب: المحبر، ٤٨٦، وابن خياط: تاريخه، ٤٠٣ – ٤٠٤.

٤) البدء والتاريخ، ٧٢/٦.

٥) الفتوح، ١٩٣/٨.

٦) المصدر نفسه، ١٩٣/٨.

٧) تاريخه، ٣٥٦/٢.

اشتهر بغزارة علمه، وكان من المجتهدين المنقطعين للعبادة، قال: رحم اللَّه عبد الواحد، ما كان والله ممن يُقْتل لغائلة، ولا ممن يشار إليه بفاحشة، وما قَتَلتْه إلا أمواله، لولا أن السفاح عمي، وذمامه ورعاية حقه علي واجب لأَقَدْتُ منه، ولكن اللَّه طالِبهُ، وقد كنت أعرف عبد الواحد بَرًّا تقيًّا، صوَّاما قوَّامًا (1) يقول صاحب كتاب الإمامة والسياسة: ثم كتب إلى عمه، ألا يقتل أحدا من بني أمية، حتى يعلم به أمير المؤمنين، فكان هذا أول ما نقم أبو العباس على عمه السفاح (2) .

يروي البلاذري، في أنساب الأشراف قائلا: " حدثني بكير، عن الهيثم عن عياش، قال: كان أبو العباس أسخى الناس، ما وَعَد عِدَةً قط فأخرها عن وقتها، أو قام من مجلسه حتى يقضيها، ولقد سمعناه يقول: إن المقدرة تُصَغِّرُ الأمنية، لقد كنا نستكثر أمورًا، أصبحنا نستقلها لأخسِّ من صَحِبنا، ثم يسجد لله شكرا " (3) .

وفي نص آخر لابن الأثير يقول فيه: " نظر السفاح يوما في المرآة، وكان أجمل الناس وجها، فقال: اللهم إنِّي لا أقول كما قال سليمان بن عبد الملك: أنا الملك الشاب، ولكنِّي أقول: اللهم عَمِّرْني طويلا في طاعتك ممتَّعًا بالعافية " (4) .

ورغم ذلك فإن أبا العباس هو الذي وجَّه عمه عبد اللَّه بن علي إلى بلاد الشام لإخماد المقاومة، وتتبع مروان بن محمد، ولا شك أنه كان يعلم مُسْبَقًا قسوةَ عمِّه وبطشه لذا اختاره لمثل هذه المهمة الصعبة التي كانت تحتاج في تلك الفترة بالذات – إلى شخصية مثل شخصيته، يقبض على زمام الأمور بيد قوية، ثم إن أبا العباس، وهو الخليفة، يُفْتَرض فيه أن يكون على علم بما كان يقوم به عمه، وهو الخليفة أيضًا يفترض فيه القدرة على وقف تلك المذابح، ولكنه ربما تغاضى عنها على الأقل مع من كان يخشى منهم، من بني أمية، لأن الموقف كان يملي عليه ذلك، وربما أن عبد اللَّه بن علي، قد استغل ذلك التغاضي، فأسرف في القتل، وفي تتبع الأمويين، وعند

---

1) ١٢٢/٢ – ١٢٣.
2) ١٢٣/٢.
3) ١٦٦/٣.
4) الكامل في التاريخ، ٤٦٠/٥.

تنبه أبو العباس، لإسراف عمه، كان له ذلك الوقف، الذي تحدث عنه صاحب كتاب الإمامة والسياسة إن صحت روايته.

كانت صورة عبد اللّه بن علي قاتمة في كثير من المصادر التاريخية فهو لا يذكر، إلا ويذكر معه العنف، والقسوة، وخاصة في هذه الفترة من تاريخه، حتى أنه اتُّهم بتعطيل الشعائر في أحد جوامع دمشق، عندما اتخذه إصطبلا لخيله مدة سبعين يوما [١] وهو الذي يُقَاتل من أجل دولة شعارُها الحكم، والعمل بما أنزل اللّه سبحانه وتعالى، وأيضًا ما قيل عن انتهاكه حُرْمَة الموتى، حيث أمر بنَبْش قبور بني أمية، وجَمْعِ عظامهم، وحَرْقِها، و لم يكتف بذلك، بل دَقَّ رمادها وذراه مع الرياح، لماذا ؟ وما الفائدة التي سيعود بها للدولة العباسية من وراء نَبْش وحَرْق تلك العظام البالية ؟

أما لماذا ؟ فسؤال أجابت عنه بعض المصادر التاريخية [٢] وهو التشفي والانتقام، وبث الرعب في نفوس المعارضين، أما ما الفائدة من ذلك ؟ فسؤال لا تزال إجابته قائمة، وربما أطاحت عدم الإجابة عليه، بما يُقْنع الباحث المدقق، بكل الفَرضيَّات، التي يسعى لها بعضُ المؤرخين، من خلال بث مثل هذه الدعاية المثيرة للألم، والاشمئزاز في نفس الوقت، ونسوق فيما يلي صورا من تلك الانتهاكات، التي قام بها عبد اللّه بن علي، حسب ما ذكرته المصادر التاريخية: يذكر البلاذري [٣] أن عبد اللّه بن علي، أمر بنبْش قبر معاوية فما وجد إلا خَطًّا، ونبْش قبر ابنه يزيد، فوجد سلاميات [٤] رِجْله، أما قبر عبد اللّه بن مروان فلم يجد فيه غير بعض شئون [٥] رأسه، نبش قبري الوليد، وسليمان ابني عبد الملك، فلم يجد فيهما غير رُفات، وعندما نبش قبر هشام بن عبد الملك، وجده سليمًا إلا شيئًا من أنْفه، وشيئا

١) ابن عساكر: تاريخ دمشق، ٣٨٩/١٥ – ٣٩٠.

٢) راجع، اليعقوبي: تاريخه، ٣٥٦/٢، وابن عساكر: المصدر السابق، ٣٩٠/١٥.

٣) أنساب الأشراف، ١٠٤/٣.

٤) سُلاميات رجله: أي أصابع قدمه، راجع (ابن منظور: لسان العرب، ١٩٠/١٥).

٥) شئون رأسه: أي عظامه، (المصدر نفسه، ٩٦/١٧).

من صُدْغهِ، لأنه طلي بالزئبق، والكافور، وماءِ الفُوَّةِ [1] أما قبر مسلمة بن عبد الملك فوجد فيه جمجمته، فاتخذه عبد اللَّه بن علي، وأصحابه غرضا حتى تناثرت، و لم يتعرض لقبر عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه –، ويذكر أنه جمع ما في القبور، وأحرقه.

وممن أشار إلى نبش قبور بني أمية من المؤرخين أيضًا، ابن أعثم الكوفي، فقد ذكر نبش قبر معاوية، وابنه يزيد، يقول ابن أعثم: " لعنة اللَّه " [2] ومعاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان، فوجد جمجمته، وأضلاعه، والوليد بن عبد الملك، وجد فقرات ظهره، ومسْلَمة بن عبد الملك وجد صُلْبه، وبعض جمجمته، وسليمان بن عبد الملك، وجد في قبره عظما واحدا، والوليد بن يزيد بن عبد الملك، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك، والوليد بن مسلمة، وسائر بني أمية لم توجد في قبورهم، غير العظام وبقي قبر عمر بن عبد العزيز سليما، لم ينْبشه عبدُ اللَّه بن علي، وقد جُمعت عظام بني أمية، وأحرقت [3] .

المقدسي في كتابه البدء والتاريخ: يذكر أن عبد اللَّه بن علي نبش قبور بني أمية، وأحرقهم، وأحرق عظامهم بالنار، يقول: " و لم يجد في قبر معاوية عليه اللعنة إلا خَطًّا أسودَ، كأنه رماد، ولا في قبر يزيد لعنه اللَّه إلا فِقَار ظهره فأحرقه " [4] .

ابن الأَثير أيضًا أشار إلى قضية نبش قبور بني أمية، على يد عبد اللَّه بن علي، وأصحابه، فذكر أيضًا أن قبر معاوية لم يوجد فيه غير خيط مثل الهَبَاء، ووجد في قبر ابنه يزيد حُطاما كأَنه رماد، ووجد في قبر عبد الملك جمجمته، إلا أن جثة هشام بن عبد الملك، وُجدت صحيحة ما عد أرنبة أنفه، ويذكر ابن الأثير أن جثة هشام ضُربت، وصُلبت وحُرقت، وذري رمادها في الريح [5] .

---

١) ماء الفُوَّة، عشب معمر ينبت في شواطئ البحر المتوسط، سيقانه حمر متسلقة، وبذوره حمر، تعرف بفوة الصباغين، ويستخرج منها مادة تستعمل في صنع الحرير والصوف، راجع (المعجم الوسيط ٢/٧).

٢) كتاب الفتوح، ١٩٤/٨.

٣) المصدر نفسه، ١٩٣/٨ – ١٩٤.

٤) ٧٢/٦.

٥) الكامل في التاريخ، ٤٣٠/٥.

الأزدي في كتابه تاريخ الموصل، ذكر أن عبد اللَّه بن علي أمر عمرو بن تمام بنبش قبور بني أمية، فنبش عمرو، قبر هشام فوجده صحيحا، فضربه، ثم أحرقه، ونبش قبر سليمان فوجد صُلْبه، وأضلاعه ورأسه ونبش قبر مَسْلمة بقِنَّسْرين، فوجدت جمجمته، وأحرقت، ونبش قبر الوليد بدمشق فوجد شِقَّ رأسه، ووجد في قبر معاوية عظما واحدا، وفي قبر ابنه يزيد حطامًا، وخطًّا كأنه رماد، وتتبع قبور بني أمية ونَبَشها [1] .

ابن الطقطقي أيضًا تعرض لموضوع نبش قبور بني أمية، فذكر نبش قبر معاوية بن أبي سفيان، حيث لم يوجد فيه إلا خطًا مثل الهباء، وقبر ابنه يزيد الذي وجد فيه حطاما مثل الرماد [2] .

أمَّا اليعقوبي فذكر مثل غيره أمر نبش القبور، إلا أنه توقف عند نبش قبر هشام بن عبد الملك، وقال: " ولما صار [3] إلى رصافة، أخرج هشام بن عبد الملك، ووجده في مغارة على سريره، وقد طُلي بماء يُبْقيه، فأخرجه، فضرب، وجهه بالعمود، وأقامه بين العقابين [4] فضربه مائة وعشرين سوطًا، وهو يتناثر، ثم جمعه فحرقه بالنار [5] أما الذي خُصَّ هشام بن عبد الملك بهذا النوع من التعذيب دون سائر بني أمية ؟ فسؤال أجاب عليه اليعقوبي، وذكر أن عبد اللَّه بن علي قال، بعد أن صَبَّ جَامَ غضبهِ على جثة هشام بن عبد الملك: " أن أبي [6] كان يصلي يوما، وعليه إزار، ورداء، فسقط عنه، فرأيت في ظهره آثار السياط، فلما فرغ من صلاته، قلت " يا أَبَةِ جعلني اللَّه فداءاك، ما هذا ؟ فقال: إن الأحوال [7] .

---

١) ١٣٨.

٢) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ١٥٢.

٣) أي عبد اللَّه بن علي.

٤) العقابين: جاء في لسان العرب (١١٢/٢): العقابان، خشبتان يشبح الرجل بينهما الجلد.

٥) تاريخه، ٣٥٦/٢ – ٣٥٧.

٦) أي علي بن عبد اللَّه.

٧) أي هشام بن عبد الملك، وقد جاء في وصفه، أنه كان أحولا، راجع (صلاح الدين المنجد: معجم بني أمية، ١٨٤).

أخذني ظلما، فضربني ستين سوطا، فعاهدت اللَّه إن ظفرت به، أن أضربه بكل سوط سوطين " [1] .

وعندما نستشهد برأي مؤرخ آخر ممن تحدث عن موضوع نبش العباسيين لقبور بني أمية، وهو الحافظ بن عساكر، نجده يذكر نبش قبور معاوية ويزيد، وعبد الملك، وهشام بن عبد الملك، الذي وجدت جثته سليمة ما عدا أرنبة أنفه، فضُربت بالسياط، وصُلبت أياما، وأحرقت بالنار، وَدُقَّ رمادُها، ونُخِل، وذُرِيَ في الريح، ويسوق ابن عساكر الخبر التالي، نقلا عن محمد بن سليمان بن عبد اللَّه النَّوفلي، معلِّلاً ما خُصَّ به هشام من التعذيب، ويقول: كتب هشام بن عبد الملك، إلى عامله على المدينة [2] أن يشخص إليه محمد بن علي بن عباس، فأشخصه إليه، وعاش في كنفه، واشترى جارية أنجبت له ابنا، ولكنَّه تَبَرأَ منه، واتهمها بحمله سِفاحا، واحتكمت إلى هشام بن عبد الملك، الذي أمر قاضِيه أن يحكم بينهما، فحكم القاضي بأنَّ الابن ليس لمحمد، وفرَّق بينها، وعندما بلغ الولدُ سبع سنوات، دس إليه محمد بن علي مَنْ قَتَله، فاستعْدَت أُمُّه بهشام بن عبد الملك، ولكن محمد أنكر علاقته بقلته، حتى شهد عليه أحد المزارعين، من سكان المزَّة، فدلهم على المكان الذي قتل فيه الصبي، فقال هشامُ لمحمد بن علي: " لولا أن الأبَ لا يُقاد بالابن لأَقَدْتُك "، ثم ضربه سبعمائة سوط، ونفاه إلى الحميمة، يقول ابن عساكر، نقلا عن محمد بن سليمان بن عبد اللَّه النوفلي: " فكان الذي حمل عبد اللَّه بن علي أن يعمل بجثة هشام ما عمل بأخيه محمد بن علي، ثم دفع عبد اللَّه بن علي امرأة هشام إلى قوم من الخراسانية، حتى مروا بها إلى البوية، ماشيةً، حافيةً، حاسرةً، فما زالوا يَزْنُون بها، ثم قتلوها، وهي عبدة ابنة عبد اللَّه بن يزيد بن معاوية، صاحب الخال " [3] .

---

١) تاريخه، ٣٥٧/٢.

٢) لم يذكر ابن عساكر اسم ذلك العامل، وبالرجوع لابن خياط في تاريخه (٣٥٧) نجد أن عمال هشام على المدينة هم: محمد بن هشام بن إسماعيل حتى سنة (١١٤هـ / ٧٣٢م) ثم خالد بن الملك بن الحارث بن الحكم حتى سنة (١١٩م / ٧٣٧م) ثم صلى بالناس أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم حتى قدم محمد بن إبراهيم بن هشام سنة (١١٩هـ) فلم يزل واليًا عليها، حتى مات هشام.

٣) تاريخ دمشق، ٣٩٠/١٥.

وهكذا تحدثت بعض المصادر التاريخية عن قضية نبش العباسيين لقبور بني أمية، وعندما ندقق النظر، نجد أَن كثيرًا من الروايات حول هذا الموضوع، ذات انتماءات، ومصادر عَلَوية، مثل اليعقوبي، وهو أحدُ موالي بني هاشم [١] ومن المعتنقين المتعصبين للمذهب الشيعي، الاثنا عشري [٢] حتى أنه فقد حياته بسبب تعصبه لمذهبه [٣] ومِثْله في التشيع أيضًا ابن أعثم الكوفي، الذي قال عنه ياقوت الحموي، في معجم الأدباء: " كان شيعيا، وهو عند أصحاب الحديث ضعيف " [٤] وكذلك أحمد بن سهل البلخي، وُصِفَ بأنه صاحب ميول علوية [٥] ولا أدل على ذلك من لعنه لمعاوية – رضي الله عنه –، وابنه يزيد، عندما تحدث عن نبش قبريهما [٦] أما ابن الطقطقي، وهو ممن ردد رواية نبش العباسيين لقبور بني أمية، فقد جاء في ترجمته: محمد بن علي بن محمد بن طباطبا العلوي، أبو جعفر، مؤرخ من أهل الموصل، ينحدر من فرع الحسن، وإِبراهيم طباطبا، كان أبوه نقيبا للطالبيين، في الكوفة، وبغداد، وخَلَفه ابنه محمد في نقابة الطالبيين في الحِلَّة، والنَّجف، وكَرْبلاء سنة ٦٧٢هـ (١٢٧٣م)، تزوج بامرأةٍ فارسيةٍ، من خراسان [٧] .

وإِذا كان هؤلاء المؤرخون يسوقهم، فيما ذكروه ميلُهم، وتعصبُهم المذهبي، فماذا يمكن أن يُقال عن مؤخرين، لم تُعْرف عنهم ميول علوية، أو انتماءات مذهبية، يمكن أن تؤثر على نظرتهم، إِلى الأحداث وتفسيرها، بل ربما كان بعضهم ممن عاش في كنف العباسيين، وغمَره فَضْلُهم، وعلى رأس هؤلاء البلاذري، الذي وصل إِلى

١) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ١٥٣/٥ – ١٥٤.

٢) الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ٥٣، وياسين إبراهيم الجعفري: اليعقوبي، المؤرخ والجغرافي، ٢٩.

٣) المرجع نفسه، ٢٩.

٤) ٢٣٠/٢ – ٢٣١.

٥) المصدر نفسه، ٨٤/٣ – ٨٥.

٦) راجع صفحة ٢٩ من البحث.

٧) الزركلي: الأعلام ١٧٤/٧، وكحاله: معجم المؤلفين، ٥١/١١، وهيوار: ابن الطقطقي (بحث نشره في دائرة المعارف الإسلامية) ٢١٧/١ – ٢١٨.

مكانة مرموقة في البلاط العباسي، حيث عَيَّنه الخليفَةُ المتوكل على اللَّه (٢٣٢ – ٢٤٧هـ / ٨٤٦ – ٨٦١م)، مستشارًا له، كما بلغ حَظْوة كبيرةً لدى الخليفة المستعين بالله (٢٤٨ – ٢٥١هـ / ٨٦٢ – ٨٦٥م)، حتى أصبح أحد خُلصَائِه [١] وفوق هذا فإن جُلَّ مادة البلاذري العلمية عن بني أمية، وخاصة في كتابه أنساب الأشراف، استقاها من شيخ الإخباريين، أبي الحسن علي المدائني (١٣٢ – ٢٢٤هـ) [٢] ورغم ما يُقال عن شيوخ المدائني، الذين عُني البلاذري بذكرهم أنهم كانوا من الضعفاء [٣] إلا أنه كان موضع ثناء كُتَّاب السِّيرِ، والأنساب، فقد قال عنه السَّمْعاني: " كان عالما بأيام الناس، وأخبار العرب، وأنسابهم، عالما بالفتوح، والمغازي، ورواية الشعر، صدوقا في ذلك [٤] " كما قال عنه الذهبي: " مصدقا فيما ينقله، عالي الإسناد " [٥] .

نقل البلاذري في كتابه أنساب الأشراف (١٤١٦) رواية عن المدائني في تاريخ الأمويين [٦] فقط، ولكن تبقى مع ذلك بعض الروايات التي لم يسندها للمدائني، أو لغيره ممن اعتمد عليهم، وأحداث نبش قبور بني أمية هي من هذه الروايات [٧] فهل هي معلومة خاصة به، لم ير غضاضة في ذكرها من غير إسناد ؟ أم أنها رواية ليست من الأهمية ما يدعوه إلى ذكر إسنادها ؟ ثم هل البلاذري تأثَّر كغيره بما ردده الشيعة، أو المتعاطفين معهم ؟ أم أن البلاذري أشفق على بني أمية من هول ما أصابهم على يد العباسيين، فَدَوَّن، مثل هذه الرواية في كتابه ؟، أم أن نبش قبور بني أمية حقيقة وصل البلاذري إلى درجة من الجُرْأة، والموضوعية جعلته لا يتردد في ذكرها، رغم ما حباه به بنو العباس، من مكانة وتقدير ؟ أسئلة يعوزنا الدليل للإجابة عليها.

---

١) محمد جسام حمادي المشهداني: موارد البلاذري، عن الأسرة الأموية، ١/٥٧ – ٦٠.
٢) بدري محمد فهد: شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني، ١٣٤.
٣) المشهداني: المرجع السابق، ١/١٦٧.
٤) الأنساب، ١٢/١٤٧.
٥) سير أعلام النبلاء، ١٠/٤١٠.
٦) المشهداني المرجع السابق، ١/٥٦، ١٩٦.
٧) المرجع نفسه، ٢/٧٥٥.

ومما يزيدنا حَيْرة، هو أنَّ البلاذري لم يكن الوحيد من المؤرخين، الذين يمكن القول عنهم بأن لديهم قِسْطا من الحيادية التاريخية، بل شاركه في ذلك مؤرخون آخرون، أمثال، أبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي، صاحب تاريخ الموصل، الذي أثنى عليه الذهبي في تذكرة الحفاظ، وعدة أحد الحفاظ القضاة الأئمة، وقال: " استفدت كثيرًا من تاريخه " [١] وكذلك الحافظ بن عساكر أورد رواية مطولة أسندها إلى محمد بن سليمان بن عبد اللَّه النوفلي وهو حسب رواية ابن عساكر ممن عايَش نهاية سقوط الأمويين، بل وشارك في أحداثها مع عبد اللَّه بن علي [٢] ذكر في تلك الرواية قصة نبش قبور بني أمية، بل وتَفرَّد عن غيره بذكر اتِّخاذ جامع دمشق إصطبلا لخيل عبد اللَّه بن علي مدة سبعين يوما [٣] كما حاول إيجاد تفسيرٍ لنِقْمة عبد اللَّه بن علي من جثة هشام بن عبد الملك [٤] وعندما نوثِّق ابن عساكر، نجده أيضًا موضع تقدير المهتمين بالرِّجال، وثنائهم، يقول عنه ابن خلكان: " كان محدِّث الشام، ومن أعيان الفقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث، واشتهر به " [٥] كما أثنى على كتابه، تاريخ دمشق [٦] وقد ترجم له الذهبي ترجمة مطولة، في كتابه سير أعلام النبلاء، ومما قاله عنه: " كان فَهِمًا، حافِظًا، متقنًا، ذكيًّا، بصيرا بهذا الشأن، لا يُلْحق شَأْوُه، ولا يُشقُّ غُبارُ، ولا كان له نظير في زمانه " [٧] وأورد عدة روايات، تدل على فضله، وعلمه، وسلامة عقيدته، وحسن أخلاقه [٨] كما يقول عنه ابن كثير: " صنَّف تاريخ الشام في ثمانين مجلدة، فهي باقية بعده مُخَلَّدة، وقد نَدَر على من تقدمه من المؤرخين، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين، فحاز فيه قَصَبَ السَّبْق، ومن نظر فيه، وتأمله، رأى ما وصفه فيه وأصَّلَه، وحكم بأنه فريد دهره، في التواريخ، وأنه الذَّرْوة العليا من الشماريخ " [٩] .

---

١) ٨٩٤/٣.
٢) تاريخ دمشق، ٣٨٩/١٥.
٣) المصدر نفسه: ٣٨٩/١٥ – ٣٩٠.
٤) المصدر نفسه: ٣٩٠/١٥.
٥) وفيات الأعيان: ٣٤٨/٣.
٦) المصدر نفسه، ٣١٠/٣.
٧) ٥٥٦/٢٠.
٨) المصدر نفسه، ٥٥٤/٢٠ – ٥٧١.
٩) البداية والنهاية، ٢٩٤/١٢.

قد يقال إن ابن عساكر شاميٌّ لا يخلو من نَزْعة عطف مع بني أمية، الذين اتخذوا من بلاد الشام مَقَرًّا لحكمهم، وقد يُقال أيضًا، أن رواية نبش قبور بني أمية، وما قام به عبدُ اللّه بن علي من أعمال في بلاد الشام، أسندها إلى محمد بن سليمان بن عبد اللّه بن علي، وهو فيما يبدو علوي النزعة، وقد اهتم بعضُ العلويين برواياته، ونقل عنه مثل: يحيى بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن بن علي، وسليمان بن جعفر بن سليمان بن علي، والعباس بن الحسن بن عبيد اللّه بن العباس بن علي بن أبي طالب [1] مما يجعل الباحث يتردد في قبول روايته:

وممن أشار إلى تلك القضية أيضًا ابن الأثير، صاحب السفر المعروف الكامل في التاريخ، وهو ممن حظي بمكانة طيبة لدى الباحثين قديما وحديثا، إلى درجة يمكن القول، بأن بعض من جاء بعده من مؤرخين كانوا عالة عليه، كما كان هو عالة على الطبري، فيما أَرَّخه في تاريخ الرسل والملوك، أثنى عليه ابن خلكان (٦٠٨ – ٦٨١هـ / ١٢١١ – ١٢٨٢م) وهو ممن التقى به، وتردد على داره في حلب يطلب عِلْمَه سنة ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م)، قال عنه: ".... إِمَامًا في الحديث، ومعرفته، وما يتعلق به، حافِظًا للتواريخ المتقدمة، والمتأخرة، خبيرًا بأنساب العرب، وأخبارهم، وأيامهم، ووقائعهم [2] ترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء، وقال عنه: " كان إِماما، إِخباريا، أدبيا، مَتَفَنِّنًا، رئيسا، محتشما، كان مَنْزِله مأوى لطلبة العلم " [3] وقد وصف ابنُ كثير كتابَه الكامل في التاريخ بأنه من أَحَسن كتب التاريخ حوادث [4] .

ومما يزيد الأمر غموضًا، في قضية نبش قبور بني أمية، وإِحراق رُفَاتهم بالنَّار وذرَّه مع الريح، هو إِغفال، أو سكوت بعض المؤرخين عن ذكرها، خاصة ممن نال شهرة واسعة لدى الباحثين السابقين، أو المُحْدَثين وَعَّولوا عليهم في كثير من موضوعاتهم التاريخية، وعلى رأس هؤلاء خليفَةُ بن خياط، في تاريخه المعروف، ومحمد بن جرير

١) ابن عساكر: تاريخ دمشق، ٣٨٩/١٥.

٢) وفيات الأعيان ٣٤٨/٣.

٣) ٣٥٤/٢٢.

٤) البداية والنهاية، ١٣٩/١٣.

الطبري في سفره المعروف بتاريخ الرسل والملوك، ويتساءل المرء عن سبب ذلك ؟ هل القصة كانت غير صحيحة، وأنها من نسج خيال أعداء العباسيين ؟ أما أن معلوماتهما كانت من القصور، بحيث لم تكن لديهما إحاطة بمثل هذه القضية ؟ وهو أمر بعيد الوقوع نظرًا لما توفر لهما من دقة في تتبع الأحداث، واستقصائها، خاصة الطبري، أم أنهما مالأ العباسيين، وَخَشيا من بطشهما، وقد عاش كلٌّ منهما، وَدَوَّن تاريخه في عصر العباسيين، كل هذا يُلقي ظِلالاً من عدم الوضوح كي يصل الباحث إلى تفسير مقبول لهذه الأحداث، ولكن رغم ذلك نستطيع أن نتوقف في زوبعة هذه الأحداث، عند موضوع هشام بن عبد الملك، فقد ذَكر أكثرُ من مصدر، أنه الوحيد، من بني أمية الذي وجدت جثته سليمة، ما عدا أرنبة أنفه، وجزء من صدغه، لأن جسمه قد طلي بماء يُبْقيه سليما [1] وهي قضية، لم تتوفر لها العناصرُ الكافية، لقبولها؛ لماذا، وقد عُرِفت تلك المادة التي ذكرها البلاذري، وهي مركبة من الزئبق والكافور، وماء الفُوَّه، لماذا لم يطل بها بقية خلفاء بني أمية ؟ وهي التي أبقت جثة هشام سليمة طيلة ثمان سنوات، منذ وفاته سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م)، حتى استُخرجت سنة ١٣٢هـ، ثم إن ثمانِ سنوات كفيلة بأن تجعل الجسمَ يتحلَّلَ، ويختلطَ بالتراب، إلا ما شاء اللَّه من العظام، ومما يزيد المرأ اقتناعا بضعف عناصر القوة لهذه القصة هو ما ذكره اليعقوبي أن جثة هشام وُجِدت على سرير في مغارة [2] ولماذا يخفي المسلمون خليفتهم في مغارة، وأيضًا على سرير، وعدا عما في ذلك من مخالفة تعاليم الدين الحنيف أيضًا فيه امتهان لخليفة المسلمين، ولماذا هذا الامتهان ؟ خاصة وأن مصادر أخرى ذكرت أنه توفي بالذبحة [3] يوم الأربعاء لثلاث، أو لست خلون من ربيع الأول، أو ربيع الآخر، من سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م) على اختلاف بين الروايات، صلى عليه خليفته، الوليدُ بن يزيد بن عبد الملك، أو ابنه

---

١) راجع صفحة ٣٠٣ من البحث.

٢) تاريخه، ٣٥٦/٢، ٣٥٧.

٣) يذكر الذهبي أن علته التي أودت به، وهي ورم في الحلق، يقال له (الحرزون) سير أعلام النبلاء، ٣٥٣/٥.

مَسْلَمة بن هشام، ودُفن بالرَّصافة [١] أي أنه صُلِّي عليه، ودُفن حَسَب السنة، وشهد ذلك جمعٌ من المسلمين.

هذا جانب، أما الجانب الآخر، فهو ما يتعلق بالسبب الذي جعل عبد اللّه بن علي ينتقم منه على تلك الصورة المفزعة، فقد اختلفت المصادر اختلافًا أقل ما يقال عنه أنه يثير شكوكا في صحة رواياتها، فاليعقوبي يذكر أن ذلك كان بسبب ما فعله هشام مع والد عبد اللّه، (علي بن عبد اللّه) عندما ضربه ستين سوطا ظلما، حتى ترك السياطُ أثرًا واضحا في جسمه، دون أي إِيضاحات أخرى عن سبب ضربه ظلما [٢] أما ابن عساكر، فقد أورد رواية أسندها إِلى محمد بن سليمان النوفلي، تدور أحداثها حول تلك الجارية التي اشتراها محمد بن علي، فوطئها، فأنجبت ولدا، فأنكره، واتهمها بالسفاح إِلى آخر القصة، التي سبق بسطها [٣] وهي رواية يسودها الاضطراب والتشويه، فمن هي تلك الجارية التي استأثرت باهتمام هشام على تلك الصورة، وقد حكم قاضية لمحمد بن علي، ولماذا لم يقم الحد على الجارية ؟ ولماذا يقول لمحمد بن علي: " لولا أن الأب لا يُقاد بالابن لأقدتك "، ثم لماذا يقتل محمد بن علي الغلامَ بعد أن بلغ سبع سنين ؟

عندما نتتبع هذه المسألة عند البلاذري في كتابه أنساب الأشراف [٤] وعند صاحب كتاب (الدولة العباسية، وفيه أخبار العباس وولده) لمؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري [٥] وهما من أدق وأوسع من كتب عن ملابسات هذه الفترة، وعن علاقة بني أمية بالعباسيين (عبد اللّه بن عباس، وعلي بن عبد اللّه بن عباس، ومحمد بن علي بن عبد اللّه بن عباس) نجد أن النَّفْرة بين هشام بن عبد الملك، ومحمد بن علي ليست بسبب ما أنجبته تلك الجارية سفاحا، بعد أن تزوجها، وما أحاط بها

---

١) خليفة بن خياط: تاريخه، ٣٥٦ – ٣٥٧، والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٢٠٠/٧ – ٢٠١، وابن كثير: البداية والنهاية، ٣٥٤/٩.

٢) راجع صفحة ٣٠٥ من البحث.

٣) راجع صفحة ٣٠٥ من البحث.

٤) ٨٤/٣ – ٨٥.

٥) ١٦٥ وما بعدها.

من ملابسات، وإنما كانت بسبب استرابة هشام في نشاط محمد بن علي السياسي، وما وصلته من أخبار عن تزايد ذلك النشاط، وتزايد أتباعه، وحصوله على أموال كثيرة منهم، ويبدو أن ذلك النشاط كان من الوضوح إلى درجة أن محمد بن علي لم ينكره وكان هشام، كلما همَّ بحبسه مع بنيه أمسك، خوفًا من قطيعة الرَّحم، وإثارة الفتنة، فعمل على مداراته، ومصانعته حفاظا على وحدة المسلمين، والمرة التي حاول فيها هشام بن عبد الملك أن يُنْفِّذ العقوبة في محمد بن علي، كانت بسبب حصوله على مائة ألف درهم اقتطعها بعض الولاة الذين كانوا يتعاطفون مع العلويين، ويشايعونهم، من محصول الخراج. وهي حق لبيت مال المسلمين، فغضب هشام حرصا على حقوق الرعية، وأمر محمد بإعادة المال، الذي حصل عليه دون وجه حق، وحتى يرغمه على ذلك أقامه في الشمس، وعذَّبه ولكن أتباعه ممن كانوا في عسكر هشام، مثل عيسى بن إبراهيم السَّراج وهو من الكوفة، ومن رؤساء الشيعة، كان ذا غنى، ويسار وكان يعمل في تجارة السروج، ويعاونه أبو مسلم الخراساني، الذي اجتمع مع نفر من أغنياء الشيعة، ووجهائهم ذهبوا إلى سالم، كاتب هشام فضمنوا ما على محمد بن علي، وجعلوا يؤدون عنه الأول فالأول، حتى أُدِّيت المائةُ ألف، فَكُلِّم هشام، وأمر بإطلاق سراحه، وعاد إلى الحميمة.

كما أننا نجد أن من رددوا تلك الروايات، كاليعقوبي، وابن عساكر، قد خلطوا بين هشام بن عبد الملك، والوليد بن عبد الملك، كما أنهم خلطوا بين محمد بن علي، ووالده علي بن عبد اللَّه، وخلاصة تلك القصة كما ذكرها البلاذري، وقد أسندها إلى عباس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن جده، أن عليا بن عبد اللَّه بن عباس (٤٠ – ١١٧هـ / ٦٦٠ – ٧٣٥م) [1] نال حظوه عند عبد الملك بن مروان، فقربه وأكرمه، حتى طلق عبدُ الملك زوجتَه " أم أبيها [2] بنت عبد اللَّه بن جعفر بن أبي طالب [3] فتزوجها علي، فتغير عليه، يقول البلاذري: فبسط [4] لسانه.

١) وقيل أن وفاته، كانت سنة ١١٨هـ، راجع أخبار الدولة العباسية ١٥٩.

٢) اسمها لبابة، المصدر نفسه، ٣٨.

٣) ذكر صاحب، أخبار الدولة العباسية قصة طلاقها من عبد الملك، وقال: " عض (أي عبد الملك) تفاحه، ثم رمى بها إليها، وكان أبحر، فدعت بسكين، فقال: ما تصنعين بها ؟؛ قالت: أميط عنها الأذى فطلقها " راجع ص ١٣٨ – ١٣٩.

٤) أي عبد الملك بن مروان (١٤٠٩).

بذمِّه، وقال: إنما صلاته رياء، وكان الوليد يسمع ذلك من أبيه، فلما ولي أقصاه، وأعابه، وتجنى عليه، حتى ضربه وسيره [1] .

أما صاحب أخبار الدولة العباسية، فقد ذكر أنه بعد موت عبد اللَّه بن عباس، سنة (٦٨هـ / ١٨٧م) أوصى ابنه عليا بأن يلحق بعبد الملك بالشام، فلحق به عليٌّ فأكرمه، وأجلسه معه على سريره، يقـول: " ولم يزل علي بن عبد اللَّه على حالة عند عبد الملك، حتى هلك عبدُ الملك، وولى ابنه الوليد بعده، فلم يكن لعلي في إكرامه على مثل ما كان عليه أبوه " [2] .

كانت العلاقة بين الوليد بن عبد الملك، وعلي بن عبد اللَّه، تسودها الريبة والشك، إذ يذكر صاحب أخبار الدولة العباسية، أن الوليد ضرب عليًّا بالسوط مرتين، الأولى عندما تزوج بلبانة بنت عبد اللَّه بن جعفر، عندما طلقها عبد الملك بن مروان، وقال له: إنما تتزوج بأمهات أولاد الخلفاء لتضع منهم، أما الثانية فكانت بسبب ما كان يبثه من دعاية بأن الخلافة ستكون في عقبه، وقد زاد هذه المرة على ضربه بالسوط أن حمله على بعير ووجهه إلى ذَنَبه، وأمر من يصيح به هذا علي بن عبد اللَّه الكذاب [3] .

استغلت تلك النُّفْرة بين الرجلين، وحدث من الملابسات ما زادها رسوخًا وعمقًا، ومن ذلك ما ذكر أنه كان لعبد اللَّه بن عباس جارية صفراء، مولَّدة تخدمه، فواقعها مرة، ولم تحمل منه فاستنكحت عبدًا من عبيد أهل المدينة، فحبلت، وجاءت بولد، فأقام عليها عبد اللَّه الحد، واستعبد ولدها، وسماه سليطا، ونشأ سليط ظريفًا جلدا، وبعد وفاة عبد اللَّه بن عباس، قام بخدمة ابنة علي، وعندما شخص علي إلى الشام تقرب سليط إلى بني أمية، فنال حظوة ومكانة لديهم، فأشار عليه الوليد بن عبد الملك أن يخاصم عليًّا بن عبد اللَّه، فخاصمه عند قاضي دمشق، واحتال، وأشهد شهودا، بأن عبد اللَّه بن عباس قد اعترف ببنوته، فألحقه القاضي بعبد اللَّه بن عباس.

---

١) أنساب الأشراف، ٧٦/٣.

٢) ١٥٥.

٣) ١٣٨ – ١٣٩.

لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوز سليطٌ إلى مطالبة علي بميراثه من أبيه، فآذاه كثيرًا في ذلك، حتى تضايق علي، وعرض عليه أحدُ أصحابه، أن يقوم بقتله كي يريحه من شره، فغضب عليه وزجره، وكان أن يقاطعه، فاتَّبع مع سليط أسلوب الرفق واللين، حتى كَفَّ أذاه عنه، ويبدو أن سليطا كان يتردد بين فينة وأخرى على خدمته، وبينما كان علي في بستان له يسمى " الجنينة "، على بعد فرسخ من دمشق، دخل عليه سليط، ومعه صديق له اسمه (عمر الدَّن) فخدماه، حتى أكل، ثم قام علي يصلي، فانحاز عمر، وسليط في ناحية من البستان، يأكلان من الفاكهة، فجري بينهما كلام، وملاحات فوثب الدن على سليط، ودمغه بصخرة أودت بحياته، فحفر له، ودفنه، وأعانه على دفنه مولى لعلي اسمه (فايد أبو المهنا)، وقيل (عروة أبو راشد)، وكان علي بن عبد اللَّه لا يعلم من ذلك شيئًا، لأنه كان منقطعا لصلاته [1] وكان لسليط صاحب عرف دخوله بستان علي بن عبد اللَّه، وعند فقد سليط، اشتكت أمه إلى الوليد بن عبد الملك، وذكرت له أن ابنها فُقد في بستان علي بن عبد اللَّه، فطالبه الوليد بذلك، فأنكر، وأمر بأن يُسَرَّح الماءُ في البستان، فجرى الماء، وعندما وصل إلى المكان الذي دُفن فيه سليط انخسف، فأُخرجت الجثةُ، وأمر الوليدُ بتعذيب علي بن عبد اللَّه فجُعل على رأسه الزيت، وَعُرِّضَ لِلْشَمْسِ، وَضُرِبَ ستُّونَ سَوْطًا، وأُلبس جُبَّة صوف، وحُبِس، وما زال يُعَذَّب، حتى كُلِّم الوليدُ بشأنه من قبل عباد بن زياد، فأمر به، وَنُفْيَّ إِلَى جَزِيرَة دهلك [2] .

ثم أعيد قبل أن يصل إليها، بعد أن كلمه سليمان بن عبد الملك، ونزل الحِجر [3] وما زال به إلى أن توفي الوليد سنة (٩٦هـ / ٧١٤م) فأعاده سليمان بن عبد الملك (٩٦ –

---

١) عرف علي بن عبد اللّه تعبده، وكثرة صلاته، حتى لقب بـــ " ذي الثفنات " بسبب أثر السجود في جبهته، وأنفه، ويديه، راجع (البلاذري: أنساب الأشراف) ٧١/٣.

٢) دَهْلك: جزيرة في البحر الأحمر (القلزم)، تقابل سواحل اليمن، وهي حصن لمن ملك يماني تهامة. راجع: (الهمداني: صفة جزيرة العرب، ٦٨) أما البكري في كتابه (معجم ما استعجم، ٥٥٥/٢)، فقد أطلق عليها اسم (دلهلك) وقال: " من قدم الهاء على اللام فقد أخطأ.

٣) هو بلد ثمود، يقع بين الحجاز والشام وهي قرية من وادي القرى. (البكري: المصدر السابق، ٤٢٦/١) و (القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، ٩٠).

٩٩ هـــ / ٧١٤ – ٧١٧م) إلى دمشق، ثم انتقل إلى الشَّرَاة [١] بعد ذلك [٢] وقد أشار صاحب كتاب أخبار الدولة العباسية إلى هذه القصة مع بعض الاختلافات، وإن كان أقل تفصيلا من البلاذري، إذْ لم يُشِر إلى حكم قاضي الوليد، بإلحاق سليط بعبد اللَّه بن العباس، كما لم يشر إلى تفاصيل قَتْل سليطًا، وإنما اكتفى بقوله: " زعم الناسُ أن سليطًا قُتِل "، كما أنه ذكر أن بني هشام اجتنبت عليًّا بن عبد اللَّه، خوفا من الوليد، وذكر أنه أُقيم في الشمس، حتى جاءه عبد اللَّه بن عبد اللَّه بن الحارث، فألقى عليه مطرفهُ وحمله إلى داره، وعالجه، وبقي عنده، حتى شُفي، ثم أخرجه الوليد إلى الحميمة، وقال له " لا تجاورني بدمشق فاضطغن عليٌّ بن عبد اللَّه ما فعل به، حتى كان أمره ما كان " [٣] .

عاش علي بن عبد اللَّه، حتى خلافة هشام بن عبد الملك، حيث توفي سنة ١١٧هـــوقبل ١١٨ هـــ، على اختلاف بين الروايات، أي بعد اثنتي عشرة سنة، من تولي هشام بن عبد الملك الخلافة، وقد عرفنا من رواية البلاذري، المعاملة الودية التي عامله بها خليفة الوليد بن عبد الملك، سليمان بن عبد الملك.

وكذلك عومل في عهد هشام بن عبد الملك، روى صاحب أخبار الدولة العباسية، عن عبد اللَّه بن هارون بن موسى، قال: حدثني أبي عن جدي عن أبيه محمد بن عبد اللَّه قال: حضرت عند هشام بن عبد الملك، وفتح البابين، ووضع الغذاء، فدخل عليه آذِنُه، فقال: يا أمير المؤمنين بالباب رجل على برْذَون له، لا يدخل إلا أن تأذن له. قال: ويلك ! ومن هو ؟ إيْذَن له، فإذا علي بن عبد اللَّه بن عباس، فساعة دخل قام إليه، ثم قال: يا معشر قريش، قوموا إلى سيدكم، هذا يرتفع، من حيث يُتضع الناس، ثم سأله حوائجه فقضى له أربع حوائج، لها قيمة عظيمة [٤] .

١) الشراة: صقع بالشام، بين دمشق والمدينة، من قرام الحميمة التي كان يسكنها أبناء علي بن عبد اللَّه بن عباس، أيام بين مروان (ياقوت: معجم البلدان، ٣٣٢/٣).
٢) البلاذري: أنساب الأشراف، ٧٦/٣ – ٧٨.
٣) ص، ١٤٩ – ١٥٠.
٤) ص ١٤١.

يمكننا القول بعد هذا العرض أن ما ذكره ابنُ عساكر حول هذه القضية، الهامة قد خالطه الوهم، وهو وإن كان له بعض الأساس، إلا أن شخصيات الحادثة، وتاريخها، وتفاصيلها مختلفة: تلك الجارية كانت لعبد اللّه بن عباس وتَحَمَّل وِزْرَ مشكلاتها ابنه علي بن عبد اللّه بن عباس، في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك، الذي تربطه به علاقة غير ودية. كما أن هاشم بن عبد الملك، ومحمد بن علي بن عبد اللّه بن عباس، بعيدين عن هذه القضية، ويراود الباحثَ شَكٌّ في أن قصة العثور على جثة هشام سليمة، وتمثيل عبد اللّه بن علي بها على تلك الصور، وما هي إلا خلطٌ ووهم، أو دعاية شارك في صنعها بعض العلويين أو ممن لديهم ميول علوية، خاصة، وأن لهشام بن عبد الملك موقف مع أحد زعمائهم، وهو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ –. عندما أعلن الثورة ضده في الكوفة سنة (١٢١هـ / ٨٣٨م) مغترا بوعود شيعته الذين أعادوا إلى الذاكرة مأساة الحسين بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كربلاء سنة (٦١هـ / ٦٨٠م) وانسحبوا عنه، عندما حمي وطيس المعركة، بل ربما قبل بَدْئِها، فهُزِم، وقُتل في صفر سنة ١٢١هـ [١] وبالرغم من أن ما قام به هشام هو ما يمليه عليه مركزه كخليفة تجاه هذه الثورة، محافظة على وحدة الأمة، وصونا لدماء المسلمين، إلا أنَّه تألم لقتل زيد بن علي، وقتْل ابنه يحيى، وكان يقول: وددت لو كنت افتديتهما [٢] ذكر الذهبي رواية أسندها إلى ابن سعد، عن الواقدي حدثه بها سحبل بن محمد، قال: " ما رأيت أحدا من الخلفاء أكره إليه الدماء ولا أشد عليه من هشام، ولقد رأيته دخله من مقتل زيد بن علي وابنه يحيى أمرٌ شديد، حتى قال " وددت لو كنت افتديتهما " [٣] كما أسند الذهبي رواية أخرى للواقدي، قال فيها " فلما ظهر بنو العباس نَبَش هشامًا عبدُ اللّه بن علي وصلبه [٤] ويقال عن محمد بن عمر الواقدي، أنه متهم بميوله العلوية [٥] بل

---

١) وقيل سنة ١٢٢هـ، ويقال أن ما يصل إلى خمسة عشر ألف وثمانمائة من أهل الكوفة فقط أظهروا تأييدهم لزيد بن علي، وعندما نشب القتال لم يبق معه سوء مائتا رجل فقط، راجع الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ١٦٠/٧ – ١٧٣، ١٨٠ – ١٩١) وأخبار الدولة العباسية، ٢٣٠ – ٢٣٢).

٢) ابن كثير: البداية والنهاية ٣٥٢/٩.

٣) سير أعلام النبلاء.

٤) المصدر نفسه، ٣٥٢/٥.

٥) الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ٣١.

ضُعِّف، ونُسب إليه الوضْع في الحديث، وقيل عنه كذّاب، وقيل ليس بثقة، متروك الحديث [١] .

نشير بعد ذلك إلى قضية ذكرها ابن عساكر في روايته التي أسندها إلى محمد بن سليمان النوفلي، وهي دَفع عبدُ اللَّه بن علي زوجةَ هشام بن الملك وهي عبدة بنت عبد اللَّه، الملقب بالأسرار [٢] بن يزيد بن معاوية، صاحبة الخال، [٣] إلى جندة الخرسانية، الذين أذاقوها مختلف أنواع التنكيل، والتعذيب، فمشت حافيةً حاسرةً، بل أخذوا يزنون بها، ثم قتلوها، وهي رواية لا يوجد ما يؤيدها في المصادر الأخرى، ولعلها تندرج في سياق الدس والتشويه للعباسيين، والامتهان لبني أمية، مما أشرنا إلى سابقا فمهما وصُفِ به عبدُ اللَّه بن علي، من بطش ومن قسوة، فإن الأمر لا يصل حدَّ تعذيب النساء، وامتهان كرامتهن، وانتهاك أعراضهن، لما في ذلك من مخالفة لتعاليم الشرع الحنيف، ومجافاة لِلْخُلقِ العربي الذي يحرص على صون الأعراض حتى مع غير المسلمين.

ويبقى في الموضوع سؤال، هو، إذا كان صحيحًا ما قيل عن نبش عبد اللَّه بن علي لقبور بني أمية، فهل يعني هذا أن ظاهرة نبش القبور للتشفي والانتقام لم تعرف في العصر الأموي، سؤال تحتاج إجابته إلى تتبع دقيق، ولكن من خلال، ما توفر من مصادر أشير إلى ثلاث حوادث لعلها تُسْهم في الإجابة، الأولى، ذكرها البلاذري في كتابه أنساب الأشراف قال: " وقالوا أقبلت أمَّ ولدٍ ليزيد بن عبد اللَّه بن زمعة، وكانت بخاريةً، في غُلْمَة لها [٤] فلمَّا انتهت إلى قبر مسلم [٥] قالت بالفارسية، يا مسرف خربت البيوت، وأحرقت القلوب، ثم نبشته، وصلبته على نخلة، ويُقال على جذع، ثم أحرقته، ويقال إنَّ امرأة من قريش قَتَل ابنين لها، نبشته وأحرقته،

---

١) ابن سيد الناس: عيون الأثر، ٢٠/١.

٢) ثلاثة من أبناء يزيد اسمهم عبد اللَّه، عبد اللَّه الأكبر، وعبد اللَّه الأصغر، ويقال له الأسرار، وعبد اللَّه، الذي يقال له أصغر الأصاغر، راجع (أنساب الأشراف، ٣٥٥/١ - ٣٥٦).

٣) راجع، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٤٧٤/٧، وصلاح الدين المنجد: معجم بني أمية.

٤) أي في هيجان، واضطراب. راجع (لسان العرب ٣٣٥/١٥).

٥) هو مسلم بن عقبة المري، صاحب وقعة الحرة في عهد يزيد بن معاوية سنة (٦٣هـ / ٦٨٢م).

والأول أثبت [1] " أما الثانية، فقد ذكرها الذهبي في سير أعلام النبلاء، في ترجمته لمروان بن محمد، وقد استقر في سدة الخلافة، وأَمَّن الناس " أمر بنبش قبر يزيد الناقص [2] وَصَلْبه " [3] والثالثة حسب رواية محمد بن حبيب، أنَّ يوسف بن عمر الثقفي نبش في خلافة هشام بن عبد الملك، قبر نصر بن جذيمة العبْسي، صاحب ميمنة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب – رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ –، وصلبه أيضًا [4] .

أحداث نهر أبي فُطْرُس :

مكث عبدُ اللَّه بن علي في دمشق، بعد أنْ استولى عليها خمسة عشر يومًا، توجَّه بعدها إلى فلسطين، متعقبًا أثر مروان بن محمد، وفي فلسطين تحدثت المصادرُ التاريخية عن مجازر أخرى ارتكبها عبد اللَّه بن علي، وقد اختلفت في ملابساتها، وتفصيلاتها؛ فمحمد بين حبيب ذكر، أنَّ عبد اللَّه بن علي في خلافة مروان بن محمد، قتل على نهر أبي فُطْرُس بفلسطين، وفي مجلس واحدٍ ثمانينَ رجلا من بني أمية [5] .

كما ذكر صاحب كتاب، الإمامة والسياسة أنَّ عبد اللَّه [6] بن علي، عندما قَدِم فلسطين، بعث إلى بني أمية، وأظهر للناس، أَن أمير المؤمنين وصاهُ بهم، وأمره بِرَدِّ أموالِهم، وبذل العطاءِ لهم، وتسجيل أسمائهم في الدِّيوان، فَقَدِم عليه ثلاثةٌ وثمانون رجلاً من صناديد بني أمية، منهم عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وأبان ابن معاوية بن هشام، وعبد الرحمن بن معاوية، إلا أنه عَدَل عن رأيه في القدوم إلى

---

١) القسم الرابع، الجزء الأول، ٣٢١ – ٣٢٢، وممن أشار إلى نبش قبر مسلم أيضًا محمد بن حبيب في كتابه (المحبر، ٤٨٢).

٢) هو: يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ / ٧٤٣م) وسمي بالناقص لإنقاصه أعطيات الجند.

٣) ٦/٧٥.

٤) المصدر السابق، ٤٨٣.

٥) المصدر نفسه، ٤٨٥. وقد جاء في كلمة الختام للكتاب، والتي أعدها محمد حميد اللَّه أن محمد بن حبيب يميل إلى الشيعية، انظر ص ٥٠٩.

٦) يلقب في كتاب الإمامة والسياسة، بالسفاح، لكثرة ما سفك من دماء.

عبد اللَّه بن علي، بعد أنْ نصحه رجلٌ سبق، وأن صنع معه برًّا، وأسدى إليه معروفًا، فهرب إلى الأندلس، وهو الذي عُرف فيما بعد بعبد الرحمن الداخل، أما الآخرون، فقد قدموا على عبد اللَّه بن علي الذي أعد لهم مجلسا فيه أضعافهم من الرجال، ومعهم السيوف، وأعمدة الحديد فخرجوا عليهم، فقتلوهم، واستصفيت أموالهم [1] .

أما اليعقوبي، فيذكر أنَّ عبد اللَّه بن علي، عندما وصل إلى نهر أبي فُطْرُس، جمع بني أمية، وطلب منهم أنْ يأتوه في الغد، لأخذ عطائهم، وجوائزهم، فدخلوا عليه من الغد، وكانوا ثمانين رجلا، منهم النعمان بن يزيد بن عبد الملك، فأقام على رأس كل واحد منهم رجلين بالعُمُد، وأطرق قليلاً، وكان في مجلسه الشاعر العبْدي فقام، وأنشد قصيدة قال فيها:

أمـــا الدَّعــــــاةُ إلــى الجِنَـــــانِ فهاشـــــمٌ وبنـــــو أُمَيَّـــــــة مِـــن كــــلابِ النَّـــــارِ

فنهره النعمان بن يزيد، وقال: كذبت يا ابن اللخناء، فقال له عبدُ اللَّه بن علي: بل صدقت يا أبا محمد، فامض لقولك، وأقبل على بني أمية، وذكَّرهم بقتلِ الحسين، وأهل بيته وصَفَّقَ بيده، فضرب جميع من كان في مجلسه من بني أمية، ونادى رجلٌ منهم من أقصى المجلس منشدًا: فنهره النعمان بن يزيد، وقال: كذبت يا ابن اللخناء، فقال له عبدُ اللَّه بن علي: بل صدقت يا أبا محمد، فامض لقولك، وأقبل على بني أمية، وذكَّرهم بقتلِ الحسين، وأهل بيته وصَفَّقَ بيده، فضرب جميع من كان في مجلسه من بني أمية، ونادى رجلٌ منهم من أقصى المجلس منشدًا:

عَبْـــدُ شمــــسٍ أبُــــوكَ وهــــو أبـــونَا لا تُنَـــــادِيك مــــن مكـــــانٍ بعيــــــدِ
فالقَــرَابَـــــاتُ بيننـــــــا واشجـــــــاتٌ مُحكمــــــاتُ القـُــــوى بعقـــدٍ شـديـــــدِ

فَرَدَّ عليه عبدُ اللَّه بن علي، قائلا: هيهات، قَطَع ذلك قتل الحسين، يقول اليعقوبي: " ثم أمر بهم فَسُحبوا، فَطُرحت عليهم البُسط، وَجَلس عليهم، ودعا الطعام، فأكل، فقال: يومٌ كَيَوْمِ الحسين بن علي، ولا ســواء [2] .

البلاذري في أنساب الأَشراف، تعرض لمذبحة نهر أبي فُطْرُس وذكر في رواية لم يسندها لأحد، أن عبد اللَّه بن علي، عندما وصل نهر أبي فُطْرُس: " أمر فنُودي في بني أمية بالأمان، فاجتمعوا إليه، فعجَّلت الخراسانيةُ بالعُمد فقتلوهم [3] ".

---

١) ٢/١٢١ – ١٢٢.
٢) تاريخه، ٢/٣٥٥.
٣) ٣/١٠٤.

وفي إشارة عابرة ذكر الطبري هذا الخبر، وقال: " وفي هذه السنة [1] قتل عبد اللَّه بن علي من قتل بنهر أبي فُطْرُس، من بني أمية، وكانوا اثنين وسبعين رجلا [2] .

أما الأزدي، صاحب كتاب (تاريخ الموصل) فقد أشار إلى عدد الذي اجتمع من بني أمية عند عبد اللَّه بن علي، وذكر أنهم ثمانون رجلا، منهم (الغَمْر بن يزيد بن عبد الملك)، وفي رواية أسندها إلى الهَيْثَم، أنَّ منهم محمد بن عبد الملك، ويزيد بن هشام، والغَمْر بن يزيد بن عبد الملك، وعبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وثمانين رجلاً آخرين. من بني أمية، منهم رجلان، من بني كَلْب مُنعا من الدخول فأبيا فقتلهما عبدُ اللَّه بن علي، مع من قَتَل من بني أمية، وحَسَبَ هذه الرواية، فإن عدد الذين ذهبوا ضحية هذه المذبحة، من بني أمية، أربعةٌ وثمانون رجلا، كما ذكر رواية أخرى أسندها الشخص غير الهيثم، لم يُسَمِّه، تقول: " فلما أخذوا مجالِسَهم، والجند خلف ظهورهم، قال عبد اللَّه: أَحَسِبَت أُمَيَّةُ أنْ سترضى هاشم عنها، ويذهب زيدُها، وحسينُها، كلا، ورب محمد، وآله، لينال كفورها، وخئونها، ثم أخذ قلنســـوته، فضرب بها الأرض ووضع الجند الأعمدة، والْكَافَرْكُوبات [3] يشدخونهم، وأتوا على آخرهم، وأمر بالغَمْر فَضُرِبت عنُقُه، وكانت بينه وبين عبد اللَّه مَوَّدة [4] .

حدَّدَ المسعودي تاريخ هذه المذبحة، وذكر إنها وقعت على نهر أبي فُطْرُس، يوم الأربعاء للنصف من ذي القعدة سنة اثنين وثلاثين ومائة، وكان عدد القتلى من بني أمية بضعًا وثمانين رجلا [5] .

أشارا ابن عساكر إلى الحادثة في رواية أسندها إلى علي بن محمد بن سليمان النوفلي،

---

١) أي سنة ١٣٢هـ.

٢) تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٣/٧.

٣) قطع من الخشب مدهونة باللون الأسود، كان يتسلح بها الخراسانيون، راجع (الدينوري: الأخبار الطوال، ٣٦١).

٤) ص ١٣٩.

٥) مروج الذهب، ٢٤٦/٣، والتنبيه والإشراف، ٢٨٥.

عن أبيه، وذكر فيها، أن عبد اللّه بن علي تتبع بني أمية، من أولاد الخلفاء، ولم يفلت منهم إلا صبي صغير يرضع، أو من هرب إلى الأندلس، فجمعهم، وكانوا اثنين وتسعين نَفْسا، فقتلهم على نهر بالرَّمْلة، ثم جمع الأنطاع ووضعها على الجثث وأكل عليها وهم يتحركون، من تحت الأنطاع، واستصفى جميع دورهم، وضياعهم [1] وقد اعتمد ابن كثير على رواية ابن عساكر هذه، عندما تحدث عن مذبحة نهر أبي فُطْرُس، ويبدو أنَّ تصحيفًا وقع أو خطأ طِبَاعي، فوضُعت كلمةُ أَلْفًا، بدلا من نَفْسًا [2] .

لم يغفل ابن الأثير عنه حادثة نهر أبي فُطْرُس، حيث قال: " وتتبع [3] بني أمية من أولاد الخلفاء، وغيرهم، فأخذهم، ولم يفلت منهم إلا رضيع، أو من هرب إلى الأندلس فقتلهم بنهر أبي فُطْرُس، وكان فيمن قتل، محمد بن عبد الملك بن مروان، والغَمْر بن يزيد بن عبد الملك، وعبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وسعيد بن عبد الملك، وقيل: إنه مات قبل ذلك، وأبو عبيدة الوليد بن عبد الملك، وقيل: إن إبراهيم بن يزيد المخلوع، قُتل معهم، واستصفي كل شيء لهم، من مال، وغير ذلك، فلما فرغ منهم قال:

بنـــــي أُمَيـــــة قـــد أفنيـــــتُ جَمْعَكُـــــمُ فكيـــــف لـــي منكـــــمُ بــــالأَوَّلِ الماضـــي

يُطَيـــــبُ الـــــنَّفْسَ أن النــــــَّارَ تَجْمَعكـــــم عُوِّضْـــتمُ مِـــــنْ لَظَـــــاها شَـــرَّ مُعْتـــــاض

مُنيتـــــــمُ لا أقـــــال اللَّـــــه عثرتَكُـــــم بلَيـْــــثِ غَـــــابٍ إلـــى الأعـــداءِ نَهَّـــــاض

إن كــــان غَيْــضــي لفَـــوْتٍ مـــنكمُ فَلَقَـــدْ مُنيــتُ منكــم بمـــا ربِّـــي بـــــه راض [4]

يقول ابن الأثير: " وقيل: إن سُدَيْفًا أنشد هذا الشعر للسفاح، ومعه كانت الحادثة، وهو الذي قتلهم [5] .

---

١) تاريخ دمشق، ٣٩٠/١٥.

٢) البداية والنهاية، ٤٥/١٠.

٣) أبي عبد اللّه بن علي.

٤) الكامل في التاريخ، ٤٣٠/٥ – ٤٣١.

٥) المصدر نفسه: ٤٣١/٥.

الذهبي، من المصادر التي وقفنا عليها أيضًا، ذكر في كتابه (تاريخ الإسلام) أن عبد اللّه بن علي قتل على نهر أبي فُطْرُس اثنين وسبعين نفسا صبرًا [1] .

وهكذا فإنه لا خلاف بين مصادر البحث على أن عبد اللّه بن علي قام بمذبحة أخرى في بني أمية على نهر أبي فُطْرُس سنة ١٣٢هـ، وقد حدد المسعودي ذلك بيوم الأربعاء النصف من ذي القعدة، من تلك السنة، ويبدو أن اجتماع ذلك العدد، على اختلاف بين المصادر، من الأمويين، عند عبد اللّه بن علي، لم يكن مصادفة لولا أنَّ عبد اللّه بن علي قد أظهر لهم، ما يُطْمِعهم بالأمان، خاصة بعد سلسلة من مظاهر القمع التي قام بها العباسيون ضد بني أمية، ذهب ضحيتها عدد غير قليل منهم، كانت كفيلة بإثارة روح اليقظة، والحذر لديهم، كما يبدو أيضًا أن عبد اللّه بن علي بذل جهودًا كبيرة في سبيل إقناعهم بالقدوم عليه، وَعَدَهم، ومنَّاهم، وطَمْأَنَهم، مُضْمِرًا في نفس الوقت الغدر، بهم.

ولا خلاف أيضًا من مصادر البحث أن مسرح هذه المذبحة هو نهر أبي فُطْرُس، قرب الرَّمْلَة بفلسطين، ما عدا ابن الأثير، الذي شَكَّكَ في أنْ يكون مسرحها البلاط العباسي، وبطلها أبا العباس السفاح، إلا أن ابن الأثير لم يجزم بذلك، أو لم يكن لديه الدليل الكافي، وإنما أشار إليها بكلمة (قيل)، ولكنَّ الخلافَ واضحٌ بين المصادر، في عدد القتلى، من بني أمية، فأقل عدد ذُكر هو اثنان وسبعون، وأكثر عدد هو اثنان وتسعـون، وذكر بين هذين العددين أعداد أخرى هي ثمانون رجلاً واثنان وثمانون. وثلاثة وثمانون، والفرق بين هذه الأعداد ليس كبيرا، إذْ أنَّ عدد القتلى، يتراوح، من اثنين وسبعين رجلاً إلى اثنين وتسعين، على اختلاف بين المصادر، ومما يُلْحظ أنَّ المصادر التاريخية، لم تُقَدِّم ثَبْتًا دقيقًا بأسمـاء القتلى من بني أمية، وإنما ذكرت بعض الأسماء فقط، وهي قليلة قياسًا بعدد الأرقام الواردة، وفي محاولة لحصر هذه الأسماء نجد أنها لا تتجاوز تسعة أسماء، وهي إبان بن معاوية بن هشام [2] وإبراهيم بن يزيد المخلوع، وأبو عبيدة بن عبد الملك، وسعيد بن عبد

---

١) حوادث (١٢١ – ١٤٠)، ص ٣٤٠.

٢) الإمامة والسياسة، ٢/١٢١.

الملك [1] كما ذكر ابن خياط في تاريخه، أن من القتلى، عبد اللّه بن عبد الملك [2] ومن القتلى أيضًا عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك [3] والغَمْر بن يزيد بن عبد الملك [4] ومحمد بن عبد الملك [5] .

ويزيد بن هشام بن عبد الملك [6] فهل، هذا العدد القليل، من الأسماء التي ذُكرت قياسًا بالأرقام التي وردت علامة شك في دقة الأرقام، والمبالغة، فيها أم أن هؤلاء هم المشهورون من بني أمية، والبقية قَصُرَت بهم، قِلّةُ شُهْرَتهم، مسألة غير واضحة، تحتاج إلى أدلة تبث الاطمئنان لدى الباحث، للأخذ بإحدى الفرضيتين.

وهناك مسألتان مرتبطتان بهذه الحادثة جديرتان بالنظر، الأولى هي جمع القتلى وربما كان بعضهم في الرمق الأخير وَوَضْع الأنطاع عليهم، وطلب الطعام، والأكل فوق جثثهم، وربما ارتفعت الأنطاع، وانخفضت، بسبب حركة من كان فيه بقيةٌ مِنْ حياة، وهي صورة من صور القســوة المؤلمــة للنفس، ولكن هذه الصورة، ربما خف وقعها إذا وقفنا على المسألة الثانية لارتباطها بالأولى وهي محاولة تبرير هذا الموقف بالثأر لقتلى العلويين، وخاصة الحسين بن علي، وزيد بن علي، وصوغها في قالب شعري مؤثر، فلم تكن قسوة عبد اللّه بن علي لتأسيس ملك، والمحافظة عليه، ولكنه الانتقام لما قام به بنو أمية ضد العلويين، من تنكيل، وهو رأي ينقصه الدليل، خاصة إذا عرفنا أن المشكلة التي نَقَم منها العلويون من بني أمية، لم تُحَلَّ بقيام الدولة العباسية، بل استمرت وتمخضت عنها إفرازاتٌ صعبة وخطيرة، ألاَ وهي مشكلة الخلافة، وأحقية البيت العلوي بها، وهي محاولة واضحة لقسر الأحداث، وتوظيفها دعاية للبيت العلوي وَحَطًّا من قدر العباسيين، ويبدو أَنَّ

1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ٥/٥٣١.

2) ص ٤١٠.

3) الإمامة والسياسة، ٢/١٢١، والأدي: تاريخ الموصل، ١٣٩، وابن الأثير: المصدر السابق، ٥/٥٣.

4) ابن خياط: المصدر السابق، ٤١٠، ومحمد بن حبيب: المحبر، ٤٨٥، والأزدي، المصدر السابق، ١٣٩ وابن الأثير: المصدر السابق، ٥/٥٣١.

5) الأزدي: المصدر السابق، ١٣٩، وابن الأثير: المصدر السابق، ٥/٥٣١.

6) الأزذي: المصدر السابق، ٣٩.

الروايات التي تحدَّثت عن المسألة الأولى، هي نفسها – في الغالب – التي أشارت إلى المسألة الثانية – والمصلحة في كلا الحالتين مهما اختلفت أشكالُها واحدة، حيث تَصُبُّ في النهاية لصالح العلويين، سواء صورة التشويه، أو تأويل الحَدَثِ وَتَفْسيره، وهما مسألتان تدعوان إلى الشَّكِّ في صحتهما، وفي مقدمة تلك الروايات، رواية اليعقوبي، وقد عرفنا من قبل [1] من هو اليعقوبي، ومدى تعصبه للعلويين، وكذلك الرواية التي ذكرها الأزدي، والتي تناولت موضوع الانتقام لبني هاشم زيدها وحسينها، ولعل مما يثير الشك في هذه الرواية ذكره لها بدون إسناد، مقارنة بما قبلها، حيث أسندها للهَيْثم، أما الرواية التي ذكرها ابن عساكر، فقد أسندها إلى علي بن محمد بن سليمان النوفلي عن أبيه، وقد وَقَفْنا على ميول النوفلي العلوية قبل ذلك [2] .

ومما يُلْحظ في حادثة نهر أبي فُطْرُس، أن الجند الخراسانية، هم الذين تولوا كِبْرَها، ونفذوا خطَّتها، بتوجيه من عبد اللَّه بن علي، وهم هنا مثلهم في حادثة دمشق، وما قبل دمشق، ومثلهم أيضًا فيما يأتي من حوادث، وخاصة في مرحلة التأسيس من تاريخ الدولة العباسية في عهدي أبي العباس السفاح، وأبي جعفر المنصور، فهم العنصر الفاعِلُ، المُؤثِّر، الذي اعتمد عليه العباسيون في هذه المرحلة، وإذا قلت الخراسانية فهم الخراسانية مَوْطِنا لا عُنْصرا، فُرْسًا وعربًا، ممَّن استوطن بلاد خراسان، وتحمس لقيام الدولة العباسية، وقاتل من أجلها.

وتبقى قضية أشار إليها البلاذري، في أنساب الأشراف إشارة عابرة، قد لا يُلْتفت إليها، ولكنَّها ذات مدلول هام في هذه الحادثة بالذات، إذْ تفيد هذه الرواية، أنه في الوقت الذي أخذ فيه عبد اللَّه بن علي يسعى لجمع الأمويين، عند نهر أبي فُطْرُس، بدأت ثورةُ أبي الورد مَجْزأة بن الكَوْثر الكلابي، وأبي محمد السفياني في قِنَّسْرين، وعندما علم عبدُ اللَّه بن علي بذلك، بادر بقتل جميع من كان عنده من بني أمية [3] .

١) راجع صفحة ٣٠٦ من البحث.

٢) راجع صفحة ٣١٠ من البحث.

٣) ٣/١٧٠.

وأهمية هذه الرواية، تأتي في أَنَّ قَتْل الأمويين، لم يكن نتيجة ثورة عاطفية، استثارتها أبيات من الشعر ذَكَّرت ببني هاشم، وقَتْلاهم، كالحسين بن علي وزيد بن علي بن الحسين، كما تُرَدِّدُ ذلك الرواياتُ، ذات الميول العلوية، بل كان موقفا اقتضته الظروف والأحداثُ المحيطة، ولعل ظهور ثورة قِنَّسْرين، من الأسباب التي عَجَّلَت بقتل الأمويين، على نهر أبي فُطْرُس، وقد كان عبدُ اللّه بن علي، يَعِي ما قام به جيدا خاصة، وأن مذبحة نهر أبي فُطْرُس، من الأسباب غير المباشرة التي ساهمت في إِضعاف مقاومة الأمويين في قِنَّسْرين، وخاصة أيضًا وأنَّ رجل الموقف في كلا الحالين واحد، وهو عبد اللّه بن علي.

أحـــداث الحجاز:

سلسلةٌ مترابطةٌ من الأحداث، هي مواقف التصفية التي نفَّذَها العباسيون ضد بني أمية يأخذ بعضها برقاب بعض، وإِن اختلفت في زمانها، ومسرح عملياتها، في دمشق، ثم في فلسطين، والحجاز بعد ذلك، وفي الحجاز كان رجل الأحداث شخص آخر، غير عبد اللّه بن علي، ولكنه أيضًا من أفراد البيت العباسي، وهي في هذه المرة داود بن علي، عَمَّ أبي العباس السفاح أيضًا، تشير المصادر التاريخية أن داود بن علي قَتَل مجموعة من بني أمية في الحجاز سنة ١٣٣هـــ، دون تحديد دقيق لعدد القتلى [١] ولكنها تختلف في تصوير الحادثة، وتفسيرها، بَين مُوجِز، وَمُفَصِّل، ومَخفِّف لهول الحادثة، ومُضخِّم لها، ويلمس الباحث دور الميول والتوجهات في وصف الحادثة، وتفسيرها؛ فمن المصادر ما ذكر الحادثة عَرَضًا، و لم يُعِرْها من الاهتمام ما يُوَازي الأحداث الأخرى التي عالجها، وربما كان بعضها أقل أهمية، مثل الطبري، الذي أشار إِليها في أحداث سنة ١٣٣هـــ، في سطر ونصف السطر، بأن داود بن علي قتل من كان أخذ من بني أمية في مكة والمدينة [٢] و لم يزد على ذلك

١) الإمامة والسياسة، ١٣١/٢، والبلاذري: أنساب الأشراف، ٨٨/٣، واليعقوبي: تاريخه، ٣٥١/٢ – ٣٥٢، والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٥٩/٧، وابن أعثم: الفتوح، ١٩٣/٨، والمسعودي: التنبيه والإشراف، ٢٨٥، والذهبي: تاريخ الإسلام، حوادث (١٢١ – ١٤٠) ص ٣٤٤.

٢) المصدر السابق، ٤٥٩/٧.

شيئًا، وصاحب كتاب الإمامة والسياسة رغم ما أضافه على ما ذكره الطبري، إلا أنه لم يقدر القدر الكافي من المعلومات، التي تتناسب وحجم الحادثة، فذكر أن داود بن علي قتل من ظفر به من بني أمية، وغيرهم، عندما قَدِم الحجاز، واليا عليها بل تجاوز الحجاز إلى اليمامة، حيث قضى على أحد أنصار الأمويين، مع مجموعة من أتباعه، وهو المثنى بن زياد بن عمر بن هبيرة، وأشار إلى شخصية من أنصار العباسيين ساهمت في تتبع الأمويين وقتلهم في الطائف، وهو (محمد بن عمارة) [1] ذكر خليفة بن خياط، أسماء بعض من قتلهم داود بن علي، في الحجاز، من بني أمية، وهم عمران بن موسى بن عمرو بن سعيد، ويحيى وإسماعيل ابني أمية بن عمرو بن سعيد، وعبد اللَّه بن عنبسة بن سعيد بن العاص، وابنيه محمد وعياض، وأيوب بن موسى بن عمرو بن سعيد، وأشار إلى ذلك في أحداث سنة ١٣٢هـ [2] هـ.

أما الأزدي، الذي ذكر وفاة داود بن علي في غزة شهر ربيع الأول من سنة ١٣٣ هـ فقد عَدَّد أسماء من قتلهم داود من بني أمية في الحجاز، وهم عمران بن موسى بن عمرو بن سعيد، وأخوه أيوب بن موسى بن عمرو بن سعيد [3] وعبد اللَّه بن عبد اللَّه بن سعد بن أبي وقاص، وابنيه محمد، وعياض، يقول الأزدي: " وجمع من بقي بالمدينة من بني أمية ليقتلهم، فقال له عبد اللَّه بن الحسن بن الحسن بن علي: يا أخي إذا قتلت هؤلاء بمن تباهي ؟ أما يكفيك أن يَرَوْك غاديا ورائحا فيما يسرك، ويسؤوهم فلم يقبل منه، وقتلهم " [4] واضح أن الأزدي، نقل هذه الرواية، من مصدر متعاطف مع العلويين، ويتضح هذا من إقحامه اسم عبد اللَّه

---

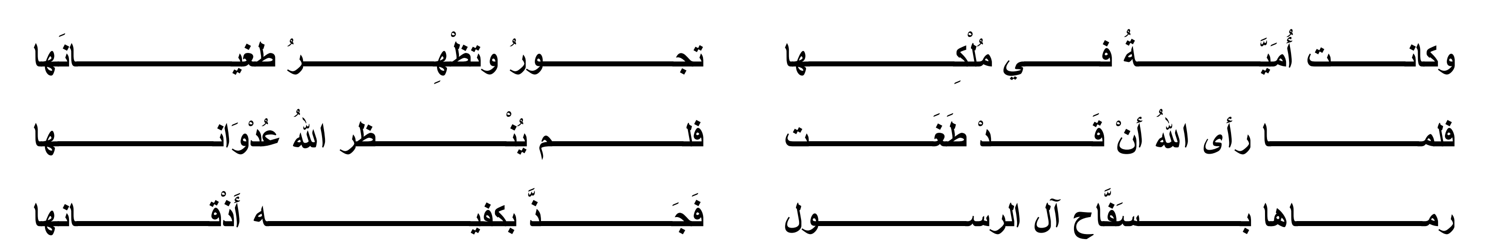
١) ١٣١/٢.

٢) تاريخه، ٤١٠.

٣) جدهما عمرو بن سعيد بن العاص، الملقب بالأشدق، لميل في شدقه وقيل لما أشتهر به من لسن، وهو ما رجحه الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) ١٢٢/١، كما يقال له أيضًا لطيم الجن، ولطيم الشيطان، أمه أم البنين بنت الحكم بن أبي العاص، أخت مروان وعمه عبد اللّه بن مروان، ولي المدينة ليزيد بن معاوية. راجع (أنساب الأشراف ق٤ج٤٤١/١) كان أبوه أيوب بن موسى فقيها مفتيًا، وكذلك أخوه عمر، وهو ممن وصفهم ابن حبان بالثقات، راجع (سير أعلام النبلاء، ١٣٥/٦)، (وتهذيب التهذيب، ١٤١/٨).

٤) راجع تاريخ الموصل، ص١٤١.

بن الحسن، وكذلك لعنه عبيد اللّه بن زياد، وهو والي يزيد بن معاوية على البصرة سنة ٦٠هـــ (٦٧٩م)، وفي أيامه قتل الحسين بن علي سنة ٦١هـــ / ٦٨٠م، وذلك عندما استشهد بقصيدة قالها حفص بن أبي النعمان، يقول الأزدي: " مولى لعبيد اللّه بن زياد لعنه اللّه " [1] وجاء في القصيدة:



وكانـــــت أُمَيَّـــــــــةُ فـــــي مُلْكِـــــــــها	**تجـــــــــورُ وتظْهِـــــــــرُ طغيـــــــــانَها**
فلمـــــــــا رأى اللهُ أنْ قَـــــــدْ طَغَـــــــت	**فلـــــــــم يُنْـــــــــظر اللهُ عُدْوَانـــــــــها**
رمـــــــــاها بـــــــــسَفَّاح آل الرســـــــــول	**فَجَـــــــــذَّ بكفيـــــــــه أَذْقـــــــــانها**

البلاذري في أنساب الأشراف، ترجم لداود بن علي، وذكر أنه تولى مكة والمدينة لأبي العباس، وأقطعـــه قطائع، وعندما بلغه، وهو في الحجاز قتل ابن هبيرة، وقتل مروان، التقط قوما من بني أمية فقتلهم ببطن مَرٍّ [2] ووجه أبا حماد، إبراهيم بن حسان الأبرص، إلى المثنى بن يزيد بن عمر بن هبيرة، وهو في اليمامة، وقتله، ويقال، بل بعث به إليه من العراق [3] .

وكذلك ذكر الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام، خبر قتل داود بن علي لعدد من بني أمية صَبْرا في الحجاز، دون ذكر عددهم، أو أي تفصيلات أخرى [4] .

وكعادته فابن أعثم الكوفي، في كتابه الفتوح، أظهر الأمر بصورة مبالغ فيها، متهما أبا العباس السفاح بتحريض عمه عَلَى قَتْل بني أمية في الحجاز، ويذكر أن داود بن علي قتلهم، وأخذ يبحث عنهم تحت كل حجر، ومدر، وقد سمع رجلاً يلبي قائلاً: لبيك اللهم لبيك يا مهلك بني أمية، فدعاه، وأعطاه ألف دينار [5] .

١) المصدر نفسه، ١٤١.

٢) بطن مر: من نواحي مكة المكرمة، عنده يجتمع وادي النخلتين فيصيران واديا واحدا، (ياقوت: معجم البلدان، ٤٤٩/١).

٣) ٨٨/٣.

٤) حوادث (١٢١ – ١٤٠م) ٣٤٤.

٥) ١٩٣/٨، وراجع أيضًا، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، ١٥١/٨.

وقد ذكر المسعودي أن عدد من قتلهم داود بن علي في الحجاز نحوا من العدد الذي قتله عبد اللّه بن علي على نهر أبي فُطْرُس، أي بضع وثمانون رجلاً [1] .

انفرد اليعقوبي بذكر بعض التفصيلات، عن أحداث الحجاز، وذكر أنه عندما قدم داود بن علي إلى مكة المكرمة، واليًا على الحجاز من قبل أبي العباس السفاح، هرب الوليد بن عروة بن عطية السعدي والي بني أمية على مكة المكرمة، فقام داود في الناس خطيبا، فذكر فضل العباسيين، ووعد الناس بالأمن، والأمان قائلا: " إنما كانت لنا فيكم تبعات، وطلبات، وقد تركنا ذلك كله، وأنتم آمنون بأمان اللّه، أحمركم، وأسودكم، وصغيركم وكبيركم، وقد عفونا التبعات، ووهبنا الظلامات، فلا ورب هذه البُنْيَةِ، لا نهيج أحدا، وضرب بيده إلى الكعبة " [2] وبينما هو في خطبته قام إليه سُدَيْف بن ميمون، فقال له: أصلح اللّه الأمير أَدْنني منك، فأدناه، وأذن له في الكلام، فصعد المنبر، حتى كان دون داود بمرقاة، ثم أقبل على الناس، وناقض داود بن علي، حيث هدد، وتوعد بني أمية واتهمهم بالضلال، ورفع في شأن العباس بن عبد المطلب، ونزل، فأتم داود خطبته، وعندما انتهى موسم الحج، فتك ببني أمية، فقبض على من عنده في مكة، فقتل بعضهم، ووجه بعضهم إلى الطائف فَقُتلوا، وحبس آخرين، فماتوا في حبسه، وذهب إلى المدنية ففعل ببني أمية، كما فعل بهم في مكة، ولم يلبث داود بن علي أن توفي في المدينة، بعد شهرين من إقامته فيها " [3] .

ومما يلفت النظر في رواية اليعقوبي، هو دور سُدَيْف بن ميمون، في إثارة داود بن علي ضد بني أمية، مما أدى إلى نكبتهم، وسُدَيْف هذا هو ابن إسماعيل بن ميمون المَكّي، مولى أبي لهب، كان شديد السَّواد، أعرابيا، بدويًّا، شاعرًا كثير التحريض على بني أمية، من أشد المتعصبين للعلويين، عاش حتى عهد المنصور الذي أمر عمه عبدَ الصمد بقتله، بعد أن وصله المنصور بألف دينار دفعها سُدَيْف

---

١) التنبيه والإشراف، ٢٨٥.

٢) تاريخه، ٣٥١/٢ – ٣٥٢.

٣) المصدر نفسه، ٣٥٢/٢.

إلى محمد بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن، معونة له على ثورته ضد المنصور، فقتل في مكة سنة ١٤٦هـ / ٧٦٣م [١] وقد قال عنه ابن أعثم في كتابه الفتوح، أنه مولى للسجاد علي بن الحسين [٢] فهل كان لسُدَيْف فعلا هذا الدور، حتى أنه تَجَرَّأ، وخطب بما يثير النقمة على الأمويين، بعد أن لمس لينا، ومهادنة، في خطبة داود بن علي، أمْ أن ذلك من المبالغات التي ضخم بها دور سُدَيْف بن ميمون، في الفتك ببني أمية، وهو علوي الولاء، والميول ؟ لا نملك الأدلة القاطعة في إثبات، أو نفي هذا الخبر.

وهكذا نستطيع أن نُكوِّن من مجموعة الروايات السابقة صورة مقبولة إلى حد ما، عن الدور الذي قام به داود بن علي، ضد بني أمية، في الحجاز، واليمامة، وهو دور لا نستطيع إنكاره، وإن حاولت بعض الروايات ذات المصدر العلوي، أن تفسر هذه الأحداث، بما يخدم مصالح العلويين، وخاصة روايتا اليعقوبي والأزدي.

أحـداث البصرة :

لم يكن سليمان بن علي أقل من أخويه، عبد اللّه، وداود، في نظر بعض المصادر التاريخية، مساهمة في التنكيل ببني أمية، والبطش بهم وقد ولي البصرة لأبي العباس سنة ١٣٢هـ، فقبض على جماعة من الأمويين، يقول الأصبهاني في رواية أسندها إلى أحمد بن عبيد اللّه بن عمَّار، قال: " حدثني علي بن محمد بن سليمان النوفلي، عن أبيه، عن عمومته أنهم [٣] حضروا سليمان بن علي بالبصرة، وقد حضره جماعة من بني أمية عليهم الثياب الْمُوشيَّة، فكأني أنظر إلى أحدهم، وقد اسْوَدَّ شيبٌ في عارضيه من الغالية، فأمر بهم فقتلوا، وَجُرُّوا بأرجلهم، فألقوا على الطريق، وأن عليهم لسَرَاوِيلات الْوَشْي، والكلاب تجرُّ بأرجلهم [٤] .

١) أورد ابن عبد ربه، صاحب العقد الفريد، بعض أخباره، ٢٢٨/٥ – ٢٢٩، ٣٤٥ – ٣٤٦، كما ترجم له ابن منظور في مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ٢١٠/٩ – ٢١٣، والزركلي في الأعلام، ١٢٦/٣.

٢) ١٩٦/٨.

٣) أي عمومتهم.

٤) الأغاني، ١٥٦٣/٤.

يقول ابن الأثير: " عليهم الثياب الموشيَةُ المرتفعة، وأُمر بهم فجروا بأرجلهم، فألقوا في الطريق، وأكلتهم الكلاب " [1] وهما روايتان لم نجد ما يعضدهما فيما تيسر لنا من المصادر المُعَوَّل عليها خاصة، ومما يزيد في ضعفها، تناقضها مع ما اشتهر به سليمان بن علي، من أخلاق كريمة، ومكانة رفيعة، يذكر ابن حَجَر العسقلاني أنَّ ابن حِبَّان يذكره في الثقات، وقال يحيى بن سعيد الأموي: " أوصى علي بن عبد اللَّه إلى ابنه سليمان، وأن في ولد محمد بن علي من هو أسن من سليمان، وكان سليمان من خيارهم " [2] ولعل في النص التالي، الذي ذكره البلاذري، في أنساب الأشراف ما يوضح هذه الحادثة ويزيل لبسها، يقول البلاذري: " قالوا [3] وكان سليمان حليما رقيقا، لم يعرض، لمن كان بالبصرة، من بني أمية، فلم يَسْلَموا في بلد سلامتهم بالبصرة، وكتب أبو العباس إلى سليمان بن علي في قبض أموال بني زياد بن أبي سفيان، فأرسل إلى مسلمة بن محارب بن مسلم بن زياد وغيره، أن أمير المؤمنين كتب إليَّ في قبض كل خضراء، وبيضاء لكم، فإني إنْ كتبت أنِّي لم أجد لكم خضراء، ولا بيضاء، لم آمن أن يأتيكم من يقبض ذلك، فإن أحببتم فحدُّوا لي من أموالكم شيئًا ظاهرًا، أقطع به عني قالَته وسوء ظنِّه، فحدُّوا له ثمان مائة جريب [4] أظهروها فقبضها، ولما صار عبد اللَّه بن علي إلى سليمان رأى رجلا على بغل، أو بِرْذَون فارِهٍ، وله سَرْج نظيف، ولجامه مُحَلًّى، فقال: من هذا ؟ قال له سليمان: هذا سلم بن حرب بن زياد، فقال: أوَقَدْ بقي آلٌ من آلِ زياد مثل هذا ؟ فقال سليمان: نعم لم أجد إليهم سبيلا، منعني منهم الحق، قال: أما والله لئن بقيت لهم لأبيدنهم، فبلغ ذلك سلما فهرب عن البصرة، فلم يدخلها، حتى شُخِص بعبد اللَّه عنها " [5] .

---

١) الكامل في التاريخ، ٤٣١/٥.

٢) تهذيب التهذيب، ٢١١/٤ – ٢١٢.

٣) نلاحظ أن البلاذري، لم يسند النص.

٤) الجريب: جاء في المصباح المنير، ١٠٣/١ – ١٠٤، أنه القطعة المتميزة من الأرض، ويختلف مقداره حسب اصطلاح أهل الإقليم.

٥) ٩١/٣.

ويقول البلاذري: " حدثني عمر بن شَبَّة، عن محمد بن عبيد بن عمر، وأخبرني طارق بن المبارك، عن أبيه، قال: قال لي عمرو بن معاوية بن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان: جاءت هذه الدولة، وأنا حديث السِّنِّ، منتشر الأموال، فكنت لا أكون في قبيلة إلا شُهِرَ أمْرِي. فلما رأيت ذلك، عزمت على أن أفدِّي حُرَمي بنفسي، قال: فأرسل إليَّ أن الْقَني على باب الأمير سليمان بن علي، فانتهيت إليه، فإذا عليه طيلسان [1] مطبق جدي، وسراويل وشي مسدولة، فقلت: يا سبحان اللّه ما تصنع الحداثة، أهذا لبس هذا اليوم ؟ فقال: لا ولكنه ليس عندي ثوب إلا وهو أشهر مما ترى. وقال: فأعطيته طيلساني، وأخذت طيلسانة، وشمرت سراويله، إلى ركبتيه، قال: فدخل على سليمان، ثم خرج مسرورا، فقلت له: حدثني بما جرى. فقال: دخلت على أكرم الناس، وأحلمهم، وأنبلهم، فلما وصلت إليه، ولم يرني قط، قلت: أصلح اللّه الأمير لفظَتْني البلادُ إليك، ودَلَّني فضْلُك عليك، فإما قبلتني غانمًا، أو رددتني سالما، قال: ومن أنت ؟ فانتسبت له، فقال: مرحبا بك، اقعد، فتكَلَّمْ آمِنا ثم أقبل عَلَيَّ، فقال حاجتك يا ابن أخي، قلت: إن الحُرَم اللائي أنت أقرب الناس إليهن معنا، وأنت ؟ أوْلى الناس بهن بَعْدنَا، وقد خفن لخوفنا، ومن خاف خِيف عليه، قال: فبكى، ثم قال: يا ابن أخي يحقن اللّه دمك، ويحفظك في حرمك، ويوفر عليك مالك، ولو أمكنني ذلك في جميع أهلك لفعلت، فكن متواريا كظاهر، ولْتَأْتِني رقَاعُك في حوائجك، وأمورك، قال: فكنت والله أكتب إليه، كما يكتب الرجل إلى أبيه، وعمه، قال: فلما فرغ من حديثه رددت عليه طيلسانه، فقال: مهلا فإنَّ ثيابنا إن فارقتنا لم ترجع إلينا [2] .

أسند البلاذري هذه الرواية إلى عمر بن شَبَّة، وهو عمر بن شَبَّة بن عبيدة بن زيد بن رائطة النميري، أبو زيد بن أبي معاذ البصري النحوي الأخباري، نزيل بغداد، ولد في رجب سنة ١٧٣هـــ / ٦٩٢م، وتوفي، في جمادى

١) طيلسان: الطيلسان، ضرب من الأكسية أصلها فارسي، معرب راجع (ابن سيده المخصص، ٧٨/٤، وابن منظور: لسان العرب، ٤٣١/٧، وما كتبه بالتفصيل، صـــلاح حسين العبيدي: الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني ٢٦٩ – ٢٧٨).

٢) ٩٢/٣ – ٩٣، وراجع أيضًا، الأصبهاني: الأغاني ١٥٦٣/٤ – ١٥٦٤.

الآخرة سنة ٢٦٢هـ / ٨٧٥م، وقد قارب التسعين من عمره، أُثْنِي عليه، ووصف بأنه ثقة صادق الحديث، عالما بالسير، وأيام الناس [(١)] .

هذا، وقد ذكر بن الأثير قصة عمرو بن معاوية بن عمرو بن سفيان بن عتبة بن أبي سفيان [(٢)] مع سليمان بن علي، بعد ذكره لحادثة قتل بني أمية في البصرة، كما جاءت في البلاذري، مع تحوير بسيط [(٣)] بل إن ابن الأثير زاد على ما ذكره البلاذري أن سليمان كتب إلى أبي العباس السفاح: " يا أمير المؤمنين إنه قد وفد وافِدَةٌ من بني أمية علينا، وإنَّا إنما قتلناهم على عقوقهم، لا على أرحامهم، فإنَّنا يجمعنا، وإياهم عبدُ مناف، والرَّحم تبل ولا تقتل، وترفع ولا توضع، فإن رأى المؤمنين أن يهبهم لي، فليفعل، وإن فعل فليجعل كتابا عامًا إلى البلدان، نشكر اللَّه على نعمه عندنا، وإحسانه إلينا، فوافق السفاح على ما طلب [(٤)] .

وربما تبادر إلى الذهن أن هذا الموقف جاء بعد أن كُسِرتْ شوكةُ الأمويين، وضعفت مقاومتهم، حيث أصبح العباسيون في مأمن من ثورتهم، ولكن إذا عرفنا أن العباسيين كانوا يأخذون أحيانا جانب اللين والمهادنة، مع الأمويين، إذا كان فيهما ما يحقق الغرض، وهو عدم إثارة الفتن، والاستسلام، والاعتراف بالدولة العباسية، نستطيع أن نقول أن سليمان بن علي، لم يخرج في موقفه عن السياسة العامة للدولة العباسية، وهو بهذا يعبِّر عن روح متعاطفة مع الأمويين، خاصَّة الذين لا مطمع لهم في ملك، أو سلطان، تلك الروح التي تعكس ما كان عليه من خُلق وعلم، ودين، يقول ابن عبد ربه، في كتابه العقد الفريد، عن سليمان بن علي: " وكان أشد الناس على بني أمية عبد اللَّه بن علي، وأحنَّهم عليه سليمان بن علي، وهو

---

١) ترجم له، النديم في الفهرست، ١٢٥، وياقوت الحموي في معجم الأدباء، ٦٠/١٦ – ٦٢، وابن خلكان، في وفيات الأعيان، ٤٩١/٣، والذهبي في تذكرة الحفاظ، ٥١٦/٢ – ٥١٧، وابن حجر في تهذيب التهذيب، ٤٦٠/٧ – ٤٦١.

٢) هكذا ورد عند ابن الأثير (ابن عمرو بن سفيان بن عتبة بن أبي سفيان، بينما ورد عند البلاذري (ابن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان) أنساب الأشراف، ٩٢/٣.

٣) الكامل في التاريخ، ٤٣١/٥ – ٤٣٢.

٤) الكامل في التاريخ ٤٣٢/٥٥.

الذي كان يسميه أبو مسلم [1] كَنَف الأمان، وكان يجير كل من استجار به " [2] ويذكر ابن عبد ربه أيضًا أنه عندما توفي سليمان بن علي [3] كانت عنده بضع وثمانون حرمة لبني أمية [4] .

أحـــداث هاشميَّة الأنبار [5] .

يبدو أن مطاردة الأمويين، وصلت إلى البلاط العباسي، بل إن بطلها هذه المرة الخليفة أبو العباس السفاح، وهي حادثة تختلف عن الأحداث السابقة في الشام والحجاز، والبصرة، نظرا لاختلاف الروايات حولها، وتداخلها، حتى إنها وصلت إلى درجة من التعقيد، يصعب على الباحث الخروج برأي واضح عنها.

خصص ابن أعثم فقرة بعنوان " ذكر أخبار سُدَيْف بن ميمون السَّجاد علي بن الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه وأشعاره الملاح بين يدي أمير المؤمنين [6] " ضمنها رواية مطولة أسندها إلى أبي الحسن علي بن محمد المدائني مباشرة دون ذكر سلسلة السند خلاصة ما جاء فيها، هو تجمع أكثر من ثمانين شخصا من فلول بني أمية الناجين من مذابح الشام، والحجاز، في العراق عند أبي العباس السفاح، على رأسهم سليمان بن هشام بن عبد الملك، وولداه، معلنين خضوعهم، واعترافهم، مذكِّرين بقرابتهم فاستدروا عطف الخليفة، فعفا عنهم، وقَرَّبهم، فلم يَرُق ذلك سُدَيْف بن ميمون، الذي كان في تلك الفترة مع عبد اللّه بن علي ببلاد الشام، فآل على نفسه أن يأتي للسفاح ويهيِّجه، ويبعث أحقاده في أبيات الشعر يلقيها بين يديه، فقدم عليه، وألقى بين يديه قصيدة مطلعها:

---

١) لعله أبو مسلم الخراساني.

٢) ٢٢٩/٥.

٣) كان ذلك لتسع بقين من جمادى الآخر سنة ١٤٢هـ / ٧٥٩م، راجع (ابن قتيبة: المعارف ٣٧٥، والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٥١٤/٧).

٤) المصدر السابق ٢٢٩/٥.

٥) أورد اليعقوبي خبر هذه الأحداث، بعدما تحدث عن انتقال أبو العباس، من الحيرة إلى الأنبار، واتخاذه بها مدينة سماها (الهاشمية) وذلك سنة (١٣٤هـــ / ٧٥١م)، راجع تاريخه (٣٥٨/٢).

٦) كتاب الفتوح: ١٩٦/٨.

ظهـــــر الحــــــق فاســــــتبان مـــــضيــاً　　إذا رأينــــــــا الخليفـــــــــة المهــــــــــديّا

فأدرك أبو العباس ما يعنيه سُدَيْف وقال له: « خُلِق الإنسانُ عجولا »، وتمثل بقول الشاعر:

أحيـــا الـــضغـائنَ آبـــاء لنـــا ســـلفوا　　فلـــــن تبيـــــد وللآبـــــاء أبنــــاء

وأمر لسُدَيْف، بجائزة وانصرف، وبعد شهر، أو أقل عاد سُدَيْف إِلى أبي العباس، وأنشد قصيدة أخرى مطلعها:

ألاَ مَـــنْ لقـــــبٍ مـــــستهام متـــــيم　　تَكَلَّـــم لا تبعـــد عـــن النـــاس تكْلُـــمِ

فاستحسن السفاح إِنشاده، وطلب المزيد، فأنشده قصيدة مطلعها.

أميــــر المـــؤمنين أولَـــى رجـــاء　　بـــــأقوام تبـــــيض وهـــــي داء

وحد السيف للداء دواء

فدمعت عينا السفاح، وأمر لسُدَيْف بجائزة، وانصرف إِلى مترله، فلحق به بعض العلويين، من أبناء الحسن، والحسين، وطلبوا منه الاستمرار في تهييج الخليفة، وتحريضه على قتل بني أمية، فعاد إِلى أبي العباس، وألقى بين يديه قصيدة مطلعها: فدمعت عينا السفاح، وأمر لسُدَيْف بجائزة، وانصرف إِلى مترله، فلحق به بعض العلويين، من أبناء الحسن، والحسين، وطلبوا منه الاستمرار في تهييج الخليفة، وتحريضه على قتل بني أمية، فعاد إِلى أبي العباس، وألقى بين يديه قصيدة مطلعها:

دار ســـــلمى نهيـــــضـــة الأبيـــــات　　لـــست مـــن أســرتي، ولا مـــن كَنَّـــات

فاستحسنها الخليفة واستعادها مرتين، ثم أمر صالح بإِعطـاء سُدَيْف ألف دينار، ونادى في الحاجب، أغلق الباب، وهات الكافرَ كُوبات [1] فدخل أعوانه، ومعهم الخُشُب المُسَوَّدَة، فصاح فيهم أبو العباس: أنكـوا على أعداء اللَّه، فإِن هذا يوم، قد أذن اللَّه في هلاكهم، فقتلوا جميعهم، وهم حوالي ثمانين، أو أكثر، ولم يستثن منهم أبو العباس غير سليمان بن هشام عبد الملك وابنيه، جمعت الجثث الممزقة، وأمر بالأنطاع، فأُلقيت عليها، وطلبت الموائد، فأُحضرت، فأَكَلَ

١) راجع ص ٣٢١، هامش (١٨٠) من البحث.

الخليفةُ، وأكل من معه، من بني العباس، وولد أبي طالب، وكان الموائد، ترتفع، وتنخفض من تحرك الناس، وتحرك أنفاسهم، فقال الخليفة لأصحابه، كلوا، فقد برد الغليل.

صُلِب قتلى بني أمية في بستان لأبي العباس، وبقوا مصلوبين، حتى نتنت جثثهم، وانتشرت روائحهم مما ضايق جلساء الخليفة، الذين طلبوا منه إغلاق الباب المؤدي للبستان، فقال لهم: إن رائحتهم لأعجب من رائحة المسك، كلوا، واحمدوا اللّه تعالى.

لم يهنأ لسُدَيْف عيشٌ، وفي بني أمية بقية تدب فيها الحياة، فأقبل على أبي العباس يوما، واستقبله كعادته في كل مرة بالبشر والترحاب، فأنشد قصيدة مطلعها:

أصـــــبح الملـــــك ثابـــــت الأســـــاس بالبهاليـــــل مـــــن بنـــــي العبـــــاس

فأجازه بألف دينار، وأعطاه خيار ثيابه، ووعده بالنظر فيما قال، فقال سليمان بن هشام: يا أمير المؤمنين، إن مولاك سُدَيْفًا يَسْتَحِثُّكَ على قتلي، وقتل وَلَدَيَّ هذين، وقد رأيت قتلت من أهل بيتي، وبني أبي من قتلت، وقد بلغني أنك تريد أن تغتالني، فقال له أبو العباس غاضبا: أمَّا إلى وقتي هذا فإنِّي كنت عزمت أن لا أطالبك، ولا أطالب بنيك بشيء، مما كنت أطلب به أهل بيتك، وقد وقع في قلبك أني أريد أن أغتالك، فيا جاهل ما الذي يحول بيني وبينك إن أردت قتلك، حتى أريد أن أغتالك، فأمر به وبابنَيْه فأُطيح برءوسهم [1] .

وهكذا حسب رواية ابن أَعثم الكوفي، ذهب بنو أمية، وعلى رأسهم سليمان بن هشام، وابنيه، بسبب تحريض شاعر، من موالي آل أبي طالب، أثار بشعره حقد العباسيين، وضغائنهم، يقف وراءه ويشجعه العلويون، فقَتل أبو العباس في تلك المذبحة، أكثر من ثمانين، من رجال بني أمية، بصورة تفوق صور التنكيل السابقة، التي قام بها عبد اللّه بن علي، وقد بلغت تلك القسوة بأبي العباس، أن

١) الفتوح، ١٩٦/٨ – ٢٠١.

يأمر بصلب الجثث في بستانه، لتكون قريبة منه، يستمتع بالنظر إليها، وينتشي من رائحة نتنها.

ابن عبد ربه، في العقد الفريد، تحدث عن هذه الحادثة، في بلاط أبي العباس، وذكر أن الغَمْر بن يزيد بن عبد الملك، قدم على رأس ثمانين رجلا من بني أمية، إلى أبي العباس، الذي استقبلهم بما يليق بهم، فدخل عليه شيعتُه، وكان فيهم سُدَيْف ابن ميمون، الذي تقدم، وألقى بين يديه خطبة بليغة ذَكَّر فيها بقرابة بني العباس، من رسول اللَّه – ﷺ –، وفضلهم، وجلائل أعمالهم، وحقهم في خلافة رسول اللَّه – ﷺ –، ثم عدد مثالب بني أمية، وما ارتكبوه من أعمال مخالفة لكتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه – ﷺ –، عندما دخل شيعتُه عليه من الغد، وكان فيهم الشاعر شبل فأنشد قصيدة جاء فيها:

أصبح الملكُ ثابتَ الأساسِ ... بالهاليلَ من بني العباس

طلبوا وتْرَ هاشم فلقوهَا ... بعد مَيْل من الزمان وياس

لا تُقِيلَنَ عبد شمس عِثارا ... واقطَعَنْ كل نخلةٍ وغِراس

ثم دخل عليه في اليوم الثالث فقام سُدَيْف منشدا قصيدة منها:

قد أتتكَ الوفودُ من عبدِ شمس ... مستعدَّين يُوجِعون الْمَطِيَّا

غفوة أيها الخليفة لاعنَ ... طاعةٍ تخوفوا الْمَشرفِيَّا

لا يَغُرَّنَّكَ ما ترى من رجالٍ ... إن تحت الضلوع داءً دويا

فضع السيفَ وارفع السوط حتى ... لا ترى فوق ظهرها أمويا

ثم قام شاعر آخر، هو خلف بن خليفة الأقطع، فألقى قصيدة قال فيها:

إن تجاوزُ فقد قدرتَ عليهمْ ... أو تُعاقِب فلمْ تعاقب بَرِيَّا

أو تعاتبْهم على رقَّةِ الدين ... فَقَدْ كان دينُهم سامِريَّا

التفت أبو العباس، إلى الغَمْر، وقال له: كيف ترى هذا الشعر ؟، قال: والله إن هذا الشاعر، ولقد قال شاعرنا ما هو أشعر من هذا، قال: وما قال ؟ فأنشده:

شمسُ العداوةِ حتى يُستَقادَ لهُم ... وأعظم الناس أحلاما إذا قدروا

تَمَعَّر وجه أبي العباس، وقال له: كذبت يا ابن اللخناء، إني لأرى الخُيَلاء في رأسك بعدُ، فأمر بضرب أعناقهم، فنُفِّذ ما أَمرَ به، وجُرُّوا بأرجلهم، وعليهم سراويلات الوشي، وأُلْقوا في صحراء الأنبار، فأهاج منظرُهم شاعرية سُدَيْف، عندما وقف عليهم، مع جماعة مع أصابه أنشد:

طَمِعَت أُميَّةُ أَنْ سَيَرْضى هاشمٌ عنها ويَذْهب زيدُها وحسينُها

كلا ورب محمد وإلهه حتى يُباد كَفُورها وخئونها [1]

الأصبهاني، صاحب كتاب الأغاني، أفرد هذه الحادثة في عنوان مستقل (ذِكْر من قتل أبو العباس السفاح من بني أمية) [2] ضمنه أكثر من رواية عن حادثة البلاط العباسي، الأولى أسندها إلى عمه، حَدَّثه محمد بن سعد الكُرَاني، حدثه النصر بن عمرو، عن المُعَيْطي، وأيضًا إلى محمد بن خلف وكيع، عن قول أبي السائب سَلْم بن جُنَادة السُّوَائي، سمع أبا نُعَيْم الفضل بن دُكَيْن، وذكر في هذه الرواية خبر دخول سُدَيْف مولي آل أبي لهب، عَلَى أبي العباس وحوله بنو أمية، وإنشاده قصيدة جاء فيها:

أصبح الملكُ ثابت الأساسِ بالبهاليل من بني العباس

بالصدور المُقدَّمين قديمًا والرؤوس القماقِم الرؤاسِ

ووصف فيها ما سببته هذه القصيدة لأبي العباس، ومن تهيج ورِعْدة فأدرك بنو أمية أنه سيبطش بهم، حتى قال أحد ولد سليمان بن هشام لمن كان بجانبه، قتلنا والله العبد، ولم يلبث أبو العباس أن أقبل عليهم يتهددهم ويتوعدهم فأمر بأخذهم فأخذتهم الخراسانية وقتلهم جميعًا، ما عدا عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، الذي استجار بداود بن علي فأنقذ حياته [3] .

أما الرواية الثانية، فقد أسندها إلى الحسن بن علي، قال: حدثني أحمد بن سعيد

---

١) ٥/٢٢٧ – ٢٢٩.

٢) ٤/١٥٥٧.

٣) ٤/١٥٥٨ – ١٥٦٠.

الدِّمشقي، قال: حدثنا الزُّبير بن بَكَّار، عن عمه، ذكر فيها أن سبب غضب أبي العباس على بني أمية، هو أن أحد الشعراء مدحه فالتفت إلى أحد بني أمية، وقال له: أين هذا مما مُدِحْتم به، فقال: هيهات لا يقول والله أحدٌ فيكم مثل قول ابن قَيْس الرَّقَيَّات:

مـــا نقمـــوا مـــن بنـــي أميـــةَ إلا أنهـــم يحملـــون إن غـــضبـــوا

وأنهـــم معـــدن الملـــوك ولا تَـــصْلح إلا عليـــهمُ العـــربُ

فشتمه، وقال له: أَوْ إنَّ الخلافة لفي نفســك بعدُ، فأمر بهم وقتلوا [1] وفي رواية ثالثة، أسندها إلى عمه، أخبرني الكُرَاني، عن النضر بن عمرو، عن المعيطي، ذكر فيها جمْع جثثهم، ووضع البسط فوقها، وتناول طعامه عليها وهي تضطرب تحته، وقال عندما فرغ من طعامه: ما أعلَمُني أكلت أكلة قط أهنأ، ولا أطيب منها، وقال: جُرُّوا بأرجلهم، قال الإصبهاني: " فأُلْقُوا في الطريق يلعنهم الناس، أمواتا، كما لعنوهم أحياء، قال (أيَّ المُعَيْطِي) فرأيت الكلاب تجر بأرجلهم، وعليهم سراويلات الوشي، حتى أنتنوا، ثم حفُرت لهم بئر فألقوا فيها [2] .

ورواية رابعة أسندها إلى الحسن بن علي: ومحمد بن يحيى، قالا: حدثنا الحارث بن أبي أسامة، قال: حدثني إسماعيل بن إبراهيم، عن الهيثم بن بشر، مولى محمد بن علي، قال: أنشد سُدَيْف، أبا العباس، وعنده رجال من بني أمية يقول:

يـــا ابـــن عـــمِّ النبـــي أنـــت ضيـــاءٌ استبنـــا بـــك اليقيـــنَ الجلِيّـــا

وعندما بلغ قوله:

جَـــرِّد الـــسيفَ وارفـــع العفـــو حتـــى لا تـــرى فـــوق ظهـــرها أمويـــا

فقال العباس: يا سُدَيْف خلق الإنسان من عجل، فقال:

أحيـــا الـــضغائن آبـــاء لنـــا سلفـــوا فلـــن تبيـــدَ وللآبـــاء أبنـــاءُ

---

١) الأغاني، ٤/١٥٦٠.

٢) الأغاني، ٤/١٥٦٠ – ١٥٦١.

ثم أمر بمن عنده منهم فقَتلوا [١] .

وسرد الأصبهاني بعد ذلك عدة أبيات لسُدَيْف، في تحريض أبي العباس، على قتل بني أمية.

ابن الطقطقي ذكر أن عدد الذين قتلهم أبو العباس السفاح في مجلسه سبعون رجلا من بني أمية، بسبب قصيدة ألقاها أحدُ الشعراء [٢] جاء في مطلعها:

أصـــــــبح الملـــــــك ثابـــــــت الأســـــــاس بالبهاليـــــــل مـــــــن بنـــــــي العبـــــــاس

ثم جلـــس على جثثهم، وأكل الطعام، وهو يسمع أنين بعضهم، حتى ماتوا [٣] .

تبقى قضية سليمان بن هشام بن عبد الملك، وابنيه، هل قتلوا مع من قتل من بني أمية، في مجلس أبي العباس السفاح، أم أن قصتهم مع أبي العباس لا علاقة لها بتلك الحادثة ؟ اختلفت المصادر في ذلك، فمنها ما يربط قتلهم، بقتل بني أمية، بل يذكر أنهم كانوا في مقدمتهم، حتى أنهم عندما ألقى سُدَيْف قصائده أمام أبي العباس، قال أحد أبناء سليمان لمن يليه في المجلس: قتلنا العبد [٤] .

ومنها ما يذكر أن قَتْلهم كان بعد تلك الحادثة، وأيضًا بتحريض من سُدَيْف بن ميمون، وقد كان أبو العباس، لا يضمر لهم الشر، ولكنهم عندما استرابوا منه، وصارحوه في ذلك، غضب عليهم، وأمر بهم، فقُتلوا [٥] ومن المصادر ما يشير إلى حادثة سليمان بن هشام بن بعيدا عن حادثة بقية بني أمية في بلاط أبي العباس، ولكنه يربطها بتحريض سُدَيْف بن ميمون [٦] وأضاف بعضهم أن أبا مسلم الخراساني،

---

١) المصدر نفسه، ٤/١٥٦٢ – ١٥٦٣.

٢) لم يسمه، ولكنه أشار إلى أنه شخص آخر غير سُدَيْف بن ميمون.

٣) الفخري في الآداب السلطانية، والدول الإسلامية، ١٥١ – ١٥٢.

٤) الأصبهاني: الأغاني، ٤/١٥٦٠ – ١٥٦٥.

٥) ابن أعثم: الفتوح، ٨/٢٠٠ – ٢٠١.

٦) الإمامة والسياسة، ٢/١٢٣، والبلاذري: أنساب الأشراف، ٣/١٦١ – ١٦٣، واليعقوبي: تاريخه، ٢/٣٥٩ – ٣٦٠، وابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية، ١٥١ وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ٥/٤٢٩ – ٤٣٠.

لعب دورا بارزا في قتل سليمان، وابنيه [١] فألح على أبي العباس في قتلهم، وكان يقول له: " إذا كان عدُّوك، ووليك عندك سواء، فمتى يرجوك المطيع لك، المائل إليك، ومتى يخافك المتجانف عنك " [٢] .

يورد صاحب كتاب الإمامة والسياسة تفصيلات أكثر من غيره، عن سليمان بن هشام، ويذكر أن سبب تقريب أبي العباس له، موقفه العدائي من مروان بن محمد، قبل إعلان الدعوة العباسية، وعندما قامت الدولة العباسية، أصبح من أتباعها، والمؤيدين لها، حيث انضم بجيشه المكون من أربعة آلاف، والذي كان يقاتل به مروان محمد إلى أبي مسلم الخراساني، الذي فرح به، وكلفه إلى جانب قحطبة بن شبيب الطائي بتتبع مروان بن محمد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، وذكر أن سليمان بن هشام، كان ضمن القواد، الذين طاردوا مروان في مصر، وكان هو الذي تتبع المنهزمين، وفتك بهم، وأسر من أسر، فهنأه أبو عون، أبرز القواد العباسيين، الذين كُلِّفوا بمطاردة مروان في جيش صالح بن علي، قائلا: " الحمد لله الذي شفى صدرك قبل الموت من مروان، فهل لك يا أبا أيوب أن تذهب إلى أمير المؤمنين بكتابي، وبما هيأ اللّه على يديك، وشفا به صدرك، فيفعل بك خيرًا " [٣] فقدم على أبي العباس، ونال حظوة كبيرة، فأنزله بعض دوره، في الكوفة، حتى كان لأبي العباس، كأحد وزرائه، وكان مكانه في المجلس عن يسار الخليفة، بينما يجلس أبو جعفر المنصور عن يمين الخليفة [٤] وقد أشار الأصبهاني إلى هذه العلاقة بقوله: " كان سليمان بن هشام صديقه قديما، وحديثا، يقضي حوائجه في أيامهم، ويَبَرَّهُ " [٥] .

وكذلك البلاذري ذكر أيضًا أن ما بين سليمان، ومروان بن محمد، كان سبب في تقريبه لأبي العباس، الذي أمر بأن لا يعرض له [٦] .

١) كما ذكر ذلك البلاذري، المصدر السابق، ١٦٣/٣.
٢) البلاذري: أنساب الأشراف، ١٦٣/٣.
٣) ١١٩/٢ – ١٢٠.
٤) المصدر نفسه، ١٢٠/٢.
٥) الأغاني، ١٥٦٥/٤.
٦) أنساب الأشراف، ١٦١/٣.

نقف قليلا لنتأمل ما استعرضناه، في الصفحات السابقة، ونلحظ، أن هناك تشابها بين حادثة، هاشمية الأنبار، وحوادث نهر أبي فُطْرُس، والحجاز، والبصرة، وهو تشابه لا نعني به طرفي الحادثة: العباسيون، والأمويون، وإنما ظروف الأحداث، وملابساتها، وما ظهر من دوافع محركة لها، وشخوصها وسير أحداثها، ونهاياتها، يصل ذلك التشابه أحيانا إلى درجة الريبة والشك، في بعض الروايات التاريخية، لما فيها من تداخل، واضطراب، فكما توافد بنو أمية، على عبد اللّه بن علي عند نهر أبي فُطْرُس في أعداد، بلغت ما بين سبعين إلى تسعين رجلا، فيهم صناديدهم، كذلك تقاطروا على أبي العباس في هاشمية الأنبار بنفس الأعداد تقريبا ثمانين، أو سبعين رجلا، وهم – أعني بني أمية – في كلا الحالين مُعْلنين ولاءَهم، وخضوعَهم، طالبين تأمين أنفسهم، وأهلهم، وأموالهم، والعباسيون، في كلا الحالين، متظاهرين بالرضا والقبول، ومضمرين الشر، والانتقام، لم يرقبوا فيهم إلا، ولا ذِمَّة، ولم يراعوا عهودًا، أو مواثيقا كانوا في منتهى الفضاضة والقسوة، شدخوا رءوس بني أمية بالكافر كوبات، وجمعوهم، ومدوا أسمطتهم على جثثهم، وأكلوا هانئين، متلذذين طعامهم، وربما ارتفعت الأسمطة، وانخفضت بالارتفاع الأنفاس، وحركة الأجسام، وفي هاشمية الأنبار أيضًا تكرر ما حدث في البصرة خاصة، حيث أُمر بجَرِّ أرجل بني أمية، وعليهم سراويلات الوشي، فأُلقيت الجثثُ في الشوارع، أو صحراء الأنبار، تنهشهم الكلاب، ويلعنهم المارة في مماتهم، كما لعنوهم في حياتهم.

في كل المشاهد، أبي فُطْرُس، الحجاز، هاشمية الأنبار، البصرة ذهبوا ضحية الثأر لآل البيت. الحسين بن علي، وزيد بن علي بن الحسين، الشعر في كل المشاهد هو المشعل الذي أوقد نار الحقد، والضغائن، وسُدَيْف بن ميمون هو الفارس المغوار في كثير من المشاهد، بما ينشده من قصائد، أو يلقيه من خطب، تتفجر حقدا وغضبا على بني أمية، فيهيج عبد اللّه بن علي، ويهيج داود بن علي، ثم يهيج الخليفة أبو العباس السفاح، ويصبح الانتقام قاسيا مدمرًا.

هل كل هذا من قبيل الصدفة، أم تداخلت الأحداث، فلم تفرق الروايات بين

حادثة نهر أبي فُطْرُس، وحادثة هاشمية الأنبار على وجه الخصوص، لكثرة ما بينهما من تشابه، أم أن حادثة هاشمية الأَنبار لا علاقة لها بالقتل الجماعي لبني أمية، بل خاصة بسليمان بن هشام بن عبد الملك، وابنه أو ابنيه [1] أستطيع القول، أن هناك بعض المؤشرات التي توحي بهذا التفسير، وهي:

إِغفال بعض المصادر المُعَوَّلِ عليها في التاريخ الإسلامي لموضوع قتل ذلك العدد من بني أمية، في مجلس أبي العباس السفاح، وأهمها خليفة بن خياط، في تاريخه، ومحمد بن جرير الطبري في تاريخ الرسل والملوك، وابن كثير في البداية والنهاية.

يُلحظ أن بعض المصادر التي تحدثت عن حادثة الأمويين في مجلس أبي العباس في هاشمية الأنبار، كانت متعاطفة مع العلويين، وفي مقدمتها، اليعقوبي في تاريخه، وابن أعثم الكوفي في كتاب الفتوح، وابن الطقطقي في كتاب الفخري في الآداب السلطانية، والدول الإِسلامية، وقد تحدثنا في صفحات سابقة عن أثر التشيع في كتابات هؤلاء، ونضيف هنا، أنَّ ابن عبد ربه، صاحب كتاب العقد الفريد، ترجم له الفَرضيُّ في كتابه تاريخ علماء الأندلس، وذكر أنه أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حُدَير بن سالم مولى هاشم بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك، صاحب الأندلس، من أهل قرطبة، يُكْنَى أبا عمر، شاعر، وأديب، أندلسي، توفي بالفالج يوم الأحد لثنتي ليلة بقيت من جمادى الأولى سنة ٣٢٨هــ (٩٣٩م) وعمره إِحدى وثمانون سنة، وثمانية أشهر، وثمانية أيام [2] يقول عنه ابن كثير، بعد أن أثنى على علمه وفضله: " ويدل كثير من كلامه على تشيع فيه، وميل إِلى الحط على بني أمية، وهذا عجيب منه، لأنه أحد مواليهم، وكان الأولى به أن يكون ممن يواليهم، لا ممن يعاديهم " [3] ومثله أيضًا أبو الفرج الأصبهاني، وهو علي بن الحسين بن محمد بن الهيثم بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد اللَّه. صاحب كتاب الأغاني، ذكر ابن الجوزي، وفاته في أحداث سنة ٣٥٦هــ / ٩٦٦هــ) وقال عنه: " وكان يتشيع، ومثله لا يوثق بروايته، يصرِّح في كتبه بما

---

١) حسب اختلاف الروايات.

٢) ٣٨.

٣) البداية والنهاية، ١٩٣/١١ – ١٩٤.

يوجب عليه الفسق، وهوَّن شرب الخمر، وربما حكى ذلك عن نفسه، ومن تأمَّل كتابه الأغاني رأى كل قبيح ومنكر " [1] كما ترجم له الذهبي، في سير أعلام النبلاء، وقال: " والعجب أنه أموي شيعي، خلط قبل موته، وكان وَسِخًا زَرِيًّا يَتَّقون هجاءه " [2] كما قال عنه ابن كثير: " وكان فيه تشيع " [3] كان كاتبا لركن الدولة ابن بوية " ولعل من أسباب تلك الحظوة، اتفاقهما في التشيع، فقد كان ركن الدولة يتعهد العلويين بالأموال الكثيرة. والمنح الجزيلة " [4] .

تناقض الروايات التي أشارت إلى تلك الحوادث، مثلا في قضية سليمان بن هشام بن عبد الملك، أحيانا تذكر أنه قُتِل مع بني أمية في مجلس أبي العباس وأحيانا تذكر أنه قُتل بعد ذلك. وأيضًا الغَمْر بن يزيد بن عبد الملك، مرة تذكر أنه كان على رأس بني أمية، الذي قدموا على عبد اللَّه بن علي، عند نهر أبي فُطْرُس، ومرة تذكره، وقد تزعم بني أمية، واتجه إلى أبي العباس في هاشمية الأنبار.

عندما تحدثت بعض المصادر، مثل كتاب الفتوح لابن أعثم، عن حادثة هاشمية الأنبار وصفت سير الأحداث، وكأنها هي التي وقعت في نهر أبي فُطْرُس.

الشعراء هم الذين أشعلوا نار الفتيل في نهر أبي فُطْرُس، وهم الذين أشعلوه في هاشمية الأنبار، تتكرر الوجوه، ويتكرر الشعر، وربما نسبت القصيدة الواحدة لأكثر من شاعر، وسُدَيْف بن ميمون هو رجل الموقف في كلا الحادثتين.

هذا وفي الوقت الذي نشير فيه إلى مبالغة بعض المصادر التاريخية في دور الشعر، ودور سُدَيْف بن ميمون، بما حل ببني أمية من نكبات، لا يعني هذا إنكارنا بأن سُدَيْف بن ميمون، بما كان عليه من مكانة لدى أبي العباس السفاح، ثم مع أخيه أبي جعفر المنصور، وما أُوتِيَ من شعر، ومن بلاغة، وما كان عليه من ميل إلى العلويين، قد ساهم في التنكيلِ ببني أمية، وأن شعره ربما أثار حماس العباسين، وهيج نفوسهم، وهم العرب المتذوقون للشعر المتأثرون به.

---

١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ٤٠/٧، ٤١.

٢) ٢٠٢/١٦.

٣) المصدر السابق، ٢٦٣/١١.

٤) راجع مقدمة كتاب مقاتل الطالبيين، للسيد أحمد صقر، ص / ب.

يبدو أن قتل سليمان بن هشام بن عبد الملك، مع ابنيه على يد أبي العباس، قد أوجد ذلك اللبس لدى بعض المصادر التاريخية، وربما كانت فرصة للبعض أن يضخم تلك الحادثة، ويتهم فيها أبا العباس، بأنه قام بمذبحـــة ضد بني أمية، مثل مذبحـــة نهر أبي فُطْرُس، في ملابساتها، وفي عدد قتلاها، وفي أحداثها، فجاءت كأنها حادثة نهر أبي فُطْرُس، وقد كان سليمان بن هشام يلقب بأبي الغَمْر، وربما التبس على البعض فتوَهَّم أنه هو الغَمْر، وهو الذي قُتِل مع من قُتِل من الأمويين في حادثة نهر أبي فُطْرُس، فشكك في قتله في تلك الحادثة، وذكر أنه قدم على أبي العباس السفاح، على رأس ثمانين رجلا من بني أمية، بل إن ظروف مقتل سليمان بن هشام وابنيه كانت موضع خلاف بين المصادر التاريخية.

وقبل معالجة هذا الموضوع، نتعرف على سليمان بن هشام، والأسباب التي قربته من العباسيين، وعندما نتتبع روايات الطبري نجدها تذكر عنه أن كان قائدا عسكريا بارزا في الدولة الأموية، وخاصة في عهد والده هشام بن عبد الملك، فقد قام بغزو الروم، أكثر من مرة في سنة ١١٧ هـــ (٧٣٥م)، وسنة ١١٨هـــ (٧٣٦م)، وسنة ١٢٠هـــ (٧٣٧ م) و سنة ١٢٤هـــ / ٧٤١م [(١)] فاكتسب خبرةً عسكريةً، ومهارةً قياديةً، وعندما تولى الخلافةُ الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٥ - ١٢٦ هـــ / ٧٤٢ - ٧٤٣م)، تنازع أفراد البيت الأموي على السلطة، وكثر الخلافُ بينهم، وكان سليمان بن هشام من المخالفين للوليد بن يزيد، الذي ضربه مائة سوط، وحلق رأسه ولحيته، ونفاه إلى عمان، وحبسه بها، وبقي محبوسًا حتى قُتل الوليد سنة ١٢٦هـــ [(٢)] فخرج من سجنه، وأقبل إلى دمشق، كما يقول الطبري: " وهو يلعن الوليد ويعيبه " [(٣)] والتحلق بيزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـــ / ٧٤٣م) فأكرمه وقرَّبه منه، وتزوج بأخته، أم هشام، ورد عليه ما كان الوليد أخذه منه [(٤)] وولاه بعض حروبه، حارب مروان بن محمد، ولكن مروان هزمه بمكان يُقال له عين

١) تاريخ الرسل والملوك، ٩٩/٧، ١٠٩، ١٣٩.

٢) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ١٩١/١٠.

٣) المصدر السابق، ٢٦٢/٧.

٤) المصدر نفسه، ٢٦٣/٧.

الجر [1] واضطره للهرب إلى تدمر، ثم أظهر استسلامه، ومبايعته له بالخلافة، و لم يلبث أن خلع مبايعته، فاجتمع معه نحو سبعين ألف مقاتل، مما أطمعه في الخلافة، إلا أن مروان بن محمد بعث إليه جيشا هزمه [2] فتحصن في مدينة حمص، ثم هرب منها بعد أن هُزم من قبل جند مروان، ولحق بزعيم الخوارج الضحاك بن قيس، الذي كان يناصب مروان بن محمد العداء [3] .

تعود صلة سليمان بن هشام بالعباسيين إلى سنة (١٢٩هـ / ٧٤٦)، عندما تغلّب، عبد اللَّه بن معاوية بن عبد اللَّه بن جعفر بن أبي طالب على إقليم فارس، يقول الطبري: " فأتاه الناس، بنو هاشم، وغيرهم، وجَبَى المال، وبعث العمال، وكان معه منصور بن جمهور، وسليمان بن هشام بن الملك، وشيبان بن الحِلْس بن عبد العزيز الشيباني الخارجي، وأتاه أبو جعفر عبد اللَّه، وعبد اللَّه بن عيسى أبناء علي [4] ربما توثقت العلاقة بينه نبين العباسيين في تلك الفترة، وعندما آلت الخلافة إليهم، قربوه للاستفادة من خبرته، وتوظيفه عاملَ ضغط، وتهديد ضد مروان بن محمد، ولا يُستْبعد أن يكون قد حارب إلى جانب العباسيين ضد مروان بن محمد، كما يبدو أنه قد بقي على علاقة طيبه بأبي العباس، حتى قدم سُدَيْف بن ميمون، وأخذ يُحَرَّضه ضد بني أمية، إضافة إلى ما كان يقوم به بعض القواد، أمثال أبي مسلم الخراساني من تحريض على قتله، وإدراكه أن الأمور مع العباسيين، لا تدوم على صفائها، خاصة بعد استقرار سلطتهم، وهو القائد الخبير، الذي حنكته التجارب، فاستراب في الأمر، ولكن هل كان أبو العباس على تلك الصفة من الغدر، بحيث يبطش به، وهو في مجلسه، وهو الذي يوصف بالكرم، والحلم، والجود، وصلة رحمه [5] ثم هل بلغ سليمان بن هشام من السذاجة حد

---

١) عين الجَرِّ: يقول ياقوت: " موضوع معروف بالبقاع بن بعلبك، ودمشق " معجم البلدان، ١٧٧/٤. ابن منظور: المصدر السابق، ١٩١/١٠.

٢) الطبري: المصدر السابق، ٣٣٤/٧ – ٣٣٥.

٣) تاريخ الرسل والملوك، ٣٢٣/٧ – ٣٢٤ – ٣٢٥.

٤) تاريخ الرسل والملوك ٣٧٢/٧ وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ٣٧١/٥.

٥) اليعقوبي: تاريخه، ٣٦١/٢.

الاستسلام للموت مع ابنيه، وقد علم بما يدور حوله، ويحاك ضده ؟ لعل ما أشار إليه صاحب كتاب الإمامة [1] والسياسة من خروج سليمان بن هشام، ومقاومته وهزيمته لبعوث أبي العباس، ما يتفق مع طبيعة هذا القائد، وما عُرف به من حذر، وقوة، وطموح.

توفي الخليفة أبو العباس السفاح في الأنبار، بمرض الجدري، يوم الأحد لثلاث عشرة ليلة خلت من ذي الحجة ١٣٦هـــ (٧٥٣م)، بعد أن استمر في الخلافة أربع سنوات وتسعة أشهر [2] استطاع خلالها بمعاونة أفراد البيت العباسي، وعلى رأسهم عمه عبد اللّه بن علي أن يقضي على أمل وطموح الأمويين، في استعادة دولتهم، فحافظ على دولته وسلَّمها لأخيه أبي جعفر (١٣٦ – ١٥٨هـــ / ٧٥٣ – ٧٧٤م) وقد أمنت جانب البيت الأموي، على الأقل، إلا ما كان منه في الطرف القصي في بلاد الأندلس، وقد كان للإجراء، الذي اتبعته الدولة العباسية في عهد أبي العباس، ما عُرف به أبو جعفر المنصور من قوة وصلابة وحكمة، ما حسم الموقف مع بني أمية، فلم يظهر منهم ما يمكن اعتباره تهديدًا لاستقرار العباسيين سوى المحاولة التي ظهرت في دمشق، أثر وفاة أبي العباس مباشرة بزعامة (عثمان بن عبد الأعلى بن سراقة الأزدي)، عامل عبد اللّه بن علي، على دمشق، الذي بايع (هاشم بن يزيد بن خالد بن يزيد بن معاوية)، ولكن هذه المحاولة فشلت، حيث هرب الزعيمان، عندما علما بقدوم صالح بن علي لإخماد ثورتهما.

وبعد:

هكذا وقفت بنا هذه الدراسة على جانب هام في تاريخ تلك الفترة، التي عاش فيها العباسيون أزمة المقاومة الأموية.

كانت المقاومة عنيفة، غير يائســـة، فجاءت المواجهـــة في عنف المقاومة، بل ربما تفوقت عليها في بعض المراحل.

---

١) ١٢٣/٢ – ١٢٤.

٢) خليفة بن خياط: تاريخه، ٤١٢، والبلاذري: أنساب الأشراف، ١٧٩/٣، وابن كثير: البداية والنهاية، ٦٠/١٠.

المهادنة والموادعة، أسلوب لجأ له العباسيون، خاصة عندما تضعف المقاومة وترفع راية الاستسلام، والاعتراف، وهكذا، فإن عنف المواجهة كان بعنف المقاومة.

نجاح الخطة العباسية عندما اختارت لكل مرحلة ما يناسبها، ففي بلاد الفرس (خراسان) كان قائد المرحلة زعيم فارسي، هو أبو مسلم الخراساني. وفي العراق كان القائد زعيم عربي، هو قحطبة بن شبيب الطائي، وفي بلاد الشام، مقر الحكم الأموي، حيث مرحلة الحَسْم، بعد إعلان قيام الدولة العباسية، كان القادة كبار رجال البيت العباسي عبد اللّه بن علي، وصالح بن علي.

أثبت مروان بن محمد أنه رجل حرب متمرس على الكَرَّ،والفَرَّ أرهق العباسيين، لولا كثرة الفتوق، وتغلب الأحداث.

وفي المقابل كان عبد اللّه بن علي، عم الخليفة أبي العباس، هو رجل الموقف، فكان الشخصية القوية المؤهلة لقيادة مرحلة حاسمة، مثل تلك المرحلة.

استمرت المقاومة الأموية، بعد هزيمة مروان بن محمد، ثم قتله في قرية (بوصير)، على يد بعض القواد المخلصين لبني أمية، فكانت الثورات التي اشتعلت في أماكن متفرقة من بلاد الشام، والجزيرة، والموصل، وقِنَّسْرين، ولولا أنْ وقف العباسيون لها بالمرصاد، لحققت نتائج مؤثرة على النصر العباسي، الذي بدأ نضج ثماره.

أمسك العباسيون بزمام الأمر، بعد مرحلة عنيفة، من الأحداث، لجأوا فيها إلى كسر العظم مع بني أمية – في بعض المراحل – فانهارت المقاومة، فَتسيَّدَ بنو العباس، وكانت دولتهم، من أطول الدولة الإسلامية عمرا، امتد ما يربوا على خمسة قرون.

ومن جانب آخر:

اضطربت الروايات حول أحداث تلك الفترة، وتحكَّمت فيها الميول، والانتماءات، فَفُسِّرت، وَوَجِّهت الأحداث – بما يُبْعدها عن الواقع، وكان للعواطف العلويَّة القَدَح المُعَلَّى تشويها لصورة العباسيين وازدراء بصورة بني أمية،

وكانت الصعوبة في تتبع تلك الروايات، والكشف عما فيها من تحامل وتشويه، وتداخل أملته انتماءات، وعواطف مذهبية.

لم يكن العباسيون على تلك الصورة الموحشـــة، التي تجعلهم يعمدون إِلى نبش القبور وتجميع رفات الأمويين وحرقه وذريه مع الريح، فهي صورة مبالغ فيها.

ولم يبلغ العباسيون من القسوة ما يجعلهم يجمعون جثث قتلاهم من بني أمية يمدون عليها الأسمطة، ويجلسون عليها يأكلون طعامهم متلذذين، وهي تضطرب تحتهم ارتفاعًا، وانخفاضًا، فهي صورة من صور المبالغة أيضًا.

ولم يكن أبو العباس ذلك السَّفاح المتعطش للدماء، الذي تُزهق في مجلسه أكثر من ثمانين نَفْسًا بسبب نزوة عنف أثارتها قصيدة حاقد موتور من بني أمية.

ربما أسرف عبد اللّه بن علي في تتبع بني أمية، لِمَا في طَبْعه من قسوة وعنف، ولاعتقاده، بأن الموقف بحاجة إِلى ذلك الأسلوب من التعامل، إِلا أنه زُجر وأُنِّب من الخليفة أبي العباس عندما تجاوز الحد.

ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني. ت **٦٣٠ هـ** . (**١٢٣٢ م**).

الكامل في التاريخ.

بيروت: دار صادر، ودار بيروت (**١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م**).

الأزدي : أبو زكريا يزيد بن إِياس بن القاسم ت **٣٣٤ هـ** (**٩٤٥ هـ**)

تاريخ الموصل.

القاهرة، (**١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م**)

الأصبهاني : علي بن الحسين بن محمد القرشي. ت **٣٥٦ هـ** (**٩٦٦ م**).

كتاب الأغاني (الجزء الرابع)

تحقيق، إِبراهيم الأبياري

القاهرة، دار الشعب (**١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م**)

مقاتل الطالبيين.

تحقيق، السيد أحمد صقر.

بيروت، دار المعرفة ب. ت.

ابن أعثم : أبو محمد أحمد، ت نحو **٣١٤ هـ** (**٩٢٦ م**).

كتاب الفتوح (الجزء الثامن)

ط ١ ، الهند، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية.

(**١٣٩٥** هـ / **١٩٧٥ م**)

الأندلسي : أحمد بن محمد بن عبد ربه، ت **٣٢٨ هـ** (**٩٣٩ م**)

العقد الفريد (الجزء الخامس)

تحقيق، د / عبد المجيد الترحيبي.

ط٣ : بيروت، دار الكتب العلمية، (**١٤٠٧ هــ / ١٩٨٧ م**)

البكري : عبد اللّٰه بن عبد العزيز، ت **٤٨٧ هــ** (**١٠٩٤ م**).

معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع.

تحقيق مصطفى السـقا.

ط٣ : بيروت، عالم الكتب، (**١٤٠٣ هــ / ١٩٨٣ م**)

البلاذري : أحمد بن يحيى، ت **٢٧٩ هــ** (**٨٩٣ م**)

أنسـاب الأشـراف

(**جــ٣**) تحقيق. د / عبد العزيز الدوري.

بيروت (**١٣٩٨ هــ / ١٩٧٨ م**)

(القسـم **٤** ، الجـزء **١**)

تحقيق د / إِحسـان عباس بيروت (**١٤٠٠ هــ / ١٩٧٩ م**)

الجاحظ : أبو عثمان عمر بن بحر ت **٢٥٥ هــ** (**٨٦٨ م**).

البيـان والتبيين.

تحقيق، دكتور عبد السلام محمد هارون.

ط٤ ، القاهرة، مكتبة الخانجي.

الجعفري : ياسيـن إِبراهيم علي. اليعقوبي المؤرخ والجغرافي.

بغداد، دار الرشيد (**١٩٨٠ م**)

ابن الجوزي : أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي، ت **٥٩٧ هــ** (**١٢٠٠ م**) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (**جــ٧**).

ط١: الهند، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية (**١٣٥٨ م**).

ابن حبيب : أبو جعفر محمد، ت **٢٤٥ هــ** (**١٠٥٣ م**).

كتـاب المحبـر.

اعتنـاء د / إيلز ليختن شتيتر.

بيروت، المكتب التجاري، ب. ت.

الحموي : شهـــاب الدين ياقوت، ت **٦٢٦ هـــ** (**١٢٢٨ م**).

معجم البلـــدان.

بيروت دار صادر (**١٣٧٦ هـــ** / **١٩٥٧ م**).

معجم الأدباء بيروت: دار إِحياءِ التراث العربي. ب. ت.

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد ت **٨٠٨ هـــ** (**١٤٠٥ م**).

تاريخه (العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر. ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

ب. م، (**١٣٩١ هـــ** / **١٩٧١ م**).

ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت **٦٨١ هـــ** (**١٢٨٢ م**).

وفيـــات الأعيـــان، وأنبـــاء أبناء الزمان.

تحقيق، د / إِحســـان عباس.

بيروت: دار الثقافة. ب. ت.

ابن خياط : أبو عمر خليفة بن خياط بن أبي هبيرة خليفة، ت **٢٤٠** على الأرجح **٨٥٤ م**).

تاريخـــه.

تحقيق، د / أكرم ضياء العمري.

ط٢ ، بيروت، دار القلم، ودار الرسالة، **١٣٩٧ هـــ** / **١٩٧٧ م** . **الدوري** : عبد العزيز (الدكتور).

بحث في نشأة على التاريخ عند العرب.

بيـــروت: المطبعة الكاثوليكية، ب. ت.

الدينوري : أبو حنيفة أحمد بن داود، ت **٢٨٢ هـــ** (**٨٩٥ م**).

الأخبـــار الطـــوال.

تحقيق: عبد المنعم عامر.

ط١ ، القاهرة: **١٩٦٠ م** .

الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت **٧٤٨ هـ** .

(**١٣٤٨ م**).

تاريخ الإسلام ووفيـــات المشاهير والأعلام.

حوادث (**١٢١ - ١٤٠**).

تحقيق، د / عمر عبد السلام تدمري.

ط١ ، بيروت: دار الكتاب العربي، (**١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م**).

كتاب تذكرة الحفاظ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب. ت.

سير أعلام النبلاء.

جـ٥ ، بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

جـ٦ ، بتحقيق حسين الأســـد.

جـ٧ ، بتحقيق علي أبو زيد.

ط١ ، بيروت: مؤسســـة الرسالة (**١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م**).

الزركلي : خير الديـــن.

الأعـــلام.

ط٣ ، ب. م، ب. ت.

الزهـــري : محمد بن سعد بن منيع البصري، ت **٢٣٠ هـ** (**٨٤٤ م**).

الطبقات الكبرى (**ج٧**).

بيروت: دار إحياء صادر، ب. ت.

السمعاني : أبو سعد عبد الكرم بن محمد بن منصور التميمي، ت **٥٦٢** (**١١٦٦ م**).

الأنســـاب، (**جـ١٢**).

ط١ ، الهند: حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، **١٤٠١ هـ** (**١٩٨١ م**).

ابن سيده : أبو الحســـن علي بن إسماعيل النحـــوي اللغـــوي الأندلسي

ت **٤٥٨ هـ** (**١٠٦٥ م**) المخصص.

ب. م: دار الفكر، ب. ت.

ابن سيد الناس : فتح الدين، أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبد اللّٰه، ت **٧٣٤ هـ** (**١٣٣٣ م**) عيون الأثر في فنون المغازي، الشمائل، والسير **ط٢** ، بيروت، دار الجيل، (**١٩٧٤ م**).

الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير، ت **٣١٠ هـ** (**٩٢٢ م**).

تاريخ الرسل والملوك.

تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم.

ط٣ ، القاهرة: دار المعارف (**جـ٧**).

ابن الطقطقي : محمد بن علي بن طباطبا، ت **٧٠٩ هـ** (**١٣٠٩ م**).

الفخري في الآداب السلطانية، والدول الإسلامية.

بيروت: دار صادر، (**١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م**).

العبيدي : صلاح حسين.

الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني من المصادر التاريخية والأثرية. العراق: دار الرشيد، (**١٩٨٠ م**).

ابن العديم : المولى الصاحب، كمال الدين أبو القاســم عمر بن أحمد بن هبة اللّٰه، ت **٦٦٠ هـ** (**١٢٦١ م**).

زبدة الحلب من تاريخ حلب.

تحقيق، د / سامي الدهان.

دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، (**١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م**).

ابن عساكر : الحافظ، أبو القاســم علي بن الحسن، ت **٥٧١ هـ** . (**١١٧٥ م**).

تاريخ دمشق.

صورة من نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، كمل نقصها، من النسخ الأخرى، بالقاهرة، ومراكش، واستانبول.

نشر، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، (**١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م**).

العسقلاني : شهاب الدين، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر، ت **٨٥٢ هـ** (**١٤٤٨ م**) تهذيب التهذيب (**جـ٨**).

ط١ ، الهند: حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية (**١٣٢٦ هـ**).

ابن الفرضي : أبو الوليد عبد اللّه بن محمد بن يوسف الأزدي الحافظ، ت **٤٠٣ هـ** (**١٠١٢ م**).

تاريخ علماء الأندلس.

القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، **١٩٦٦ م** .

فهــد : بدري محمد.

شيخ الإِخباريين، أبو الحسن المدائني.

النجف: مطبعة القضاء ب. ت.

الفيومي : أحمد بن محمد بن علي المقري، ت **٧٧٠ هـ** (**١٣٦٨ م**).

المصباح المنير، في غريب الشرح الكبير للرافعي.

القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ب. ت.

ابن قتيبة : أبو محمد عبد اللّه بن مسلم، ت **٢٧٦ هـ** (**٨٨٩ م**).

المعارف.

تحقيق، د / ثروت عكاشة.

ط٢ ، مصر، دار المعارف.

الإِمامة والسياسة (تاريخ الخلفاء (منسوبا). القاهرة: (**١٣٨٧ هـ** / **١٩٦٧ م**).

القزويني : زكريا بن محمد بن محمود، ت **٦٨٢ هـ** (**١٢٨٣ م**).

آثار البلاد، وأخبار العباد.

بيروت: دار صادر، ب. ت.

ابن كثير : إِسماعيل بن عمر، ت **٧٧٤ هـ** (**١٣٧٢ م**).

البداية والنهاية (**جـ١٠**).

ط٢ ، بيروت: مكتبة المعارف (**١٩٧٤ م**).

كحالـــة : عمـــر رضا

معجـــم المؤلفيـــن.

بيروت: مكتبة المثنى، ودار إِحياء التراث العربي.

مجهول المؤلف : من القرن الثالث الهجري.

أخبار الدولة العباسية (وفيه أخبار العباس وولده).

تحقيق، د / عبد العزيز الدوري، ود / عبد الجبار المطلبي.

بيروت: دار الطليعة، (**١٩٧١ م**).

المسعودي : أبو الحســـن علي بن الحسين، ت **٣٥٤ هـــ** (**٩٥٦ م**).

التنبيه والإِشــــراف.

طبعة معادة بالأوفست، بغداد: مكتبة المثنى (**١٣٥٧ هــ / ١٩٣٨ م**).

مروج الذهب ومعادن الجوهر (**جــ٣**).

بيروت: دار الأندلس، ب. ت.

المشهداني : محمد جاســـم حمادي (الدكتور).

موارد البلاذري، عن الأســـرة الأموية، في أنساب الأشراف مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، (**١٤٠٧ هــ / ١٩٨٦ م**).

المعجم الوسيط : **ط٢** ، القاهرة: دار المعارف (**١٣٩٣ هــ / ١٩٧٣ م**).

المقدسي : المطهر بن طاهر، ت **٣٥٥ هــ** (**٩٦٥ م**).

كتاب البدء والتاريخ.

طبعة صادرة بالأوفست، بغداد: مكتبة المثني، ب. ت.

المنجد : صلاح الدين (الدكتور).

معجـــم بني أمية.

ط١ ، بيروت: دار الكتاب الجديد، (**١٩٧٠ م**).

ابن منظور : محمد بن مكرم، ت **٧١١ هــ** (**١٣١١ م**).

مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر (**جـ٩**).

تحقيق، نسيب نشاوي.

ط١ ، دمشق: دار الفكر، (**١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م**).

لســان العرب.

طبعة مصورة عن طبعة بولاق.

النديم : أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب ت: **٣٨٠ هـ** (**١٩٩٠ م**).

كتاب الفهرست.

تحقيق، رضـاد تجدد.

الهمداني : الحسن بن أحمد بن يعقوب، ت **٣٣٤ هـ** (**٩٤٦ م**).

صفة جزيرة العرب.

تحقيق، محمد بن علي الأكوع الحوالي.

القاهرة، نهضة مصر، (**١٣٩٧ هـ** (**١٩٧٧ م**).

هيوار : RT. Ci.

ابن الطقطقي.

بحث منشور في دائرة المعارف الإسلامية.

اليعقوبي : أحمد بن أبي يعقوب، إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، ت في حدود **٢٩٢ هـ** (**٩٠٥ م**).

تاريخه.

بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، (**١٩٠**) هـ (**١٩٧٠ م**).



مملكة أودغست الإِسلامية وأثرها في نشر الإِسلام

للدكتور
عبد العزيز بن راشد العبيدي
الأستاذ المساعد في قسم التاريخ
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

وأثرها في نشر الإسلام

قامت هذه المملكة جنوب المغرب الأقصى في المنطقة الواقعة بينه وبين السودان [١] فيما يعرف اليوم بموريتانيا، وقد سكنت هذه المنطقة مجموعات بربرية تعرف بالملثمين [٢] وتنتسب إلى الطبقة الثانية من قبيلة صنهاجة البربرية [٣] ومن أشهر فروعها التي استقرت في هذه المنطقة لمتونة، وجدالة، ومسوفة ولمطة [٤] ويذكر ابن خلدون أن مساكن هذه القبيلة قد امتدت في الصحراء من البحر المحيط غربًا إلى غدامس [٥] في الشرق، ووصلت إلى حدد دولة غانة في الجنوب، وأصبح نهر السنغال

١) السودان: يطلق المسلمون لفظ السودان ويقصدون به كل المنطقة الواقعة في غرب أفريقيا والتي تحدها الصحراء شمالاً، والمحيط جنوبًا وغربًا، وقد قامت في هذه المنطقة عدة دول إسلامية أولها دولة غانة، التي دخلها الإسلام مبكرًا، ثم دولة مالي الإسلامية، وقد تطور مدلول هذا الاسم ليشمل وسط أفريقيا، وحوض بحيرة تشاد، حيث أصبح يعرف بالسودان الأوسط، بينما ظلت المنطقة الغربية تعرف بالسودان الغربي، وأخيرًا انحصر هذا الاسم على ما يعرف بدولة السودان الحالية.

٢) الملثمون هم بربر صنهاجة الجنوبيون، وقد التزموا هذه العادة منذ القدم، وذكر البكري ذلك عنهم، واختلف في سبب تميزهم بهذه العادة، فيقول ابن خلدون عنهم: (واتخذوا اللثام خطامًا تميزوا بشعاره بين الأمم) جـ٦ ص١٨١، ويتابعه القلقشندي فيقول: (قد اتخذوا اللثام شعارًا يميز بينهم وبين غيرهم من الأمم) صبح الأعشى جـ ٥ ص ١٨٨، وربما يكون لبسهم اللثام جاء من تأثير القبائل الزنجية في الجنوب، وذلك اعتقادًا من هذه القبائل بأن هذه الأقنعة تدفع العين الشريرة عنهم (العبادي تاريخ المغرب ص ٢٦٩).

٣) أبو عبيد اللّه البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب ص ١٥٧، مكتبة المثنى، بغداد، ابن خلدون: العبر جـ ٦، ص ١٨١، بيروت ١٣٩١هـ.

٤) ابن خلدون: العبر جـ ٦، ص ١٨١.

٥) غدامس: مدينة تقع في الصحراء، وبها عدد من الحصون وتقع على الطريق المؤدي من المغرب إلى بلاد الكانم في السودان الأوسط وتشتهر بدباغة الجلود التي لا يوجد مثلها وتنسب إليها (ابن سعيد ص ١٢٧، ياقوت، المعجم جـ٤ ص١٨٧).

ونهر النيجر يمثلان حدًا لمساكن هذه القبائل في الجنوب.

وقد عاشت هذه القبائل عيشة بدوية، تعتمد على التنقل والارتحال، في الصحراء [1] ولم يعرفوا الزراعة ولا الحرث بل يعتمدون على الأغنام فيشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويكتسون بجلودها [2] وهم يشبهون في هذا العرب في جزيرتهم، بل إن هذه المنطقة الصحراوية تماثل الصحراء العربية في طبيعتها وأشجارها وحيواناتها [3] .

وقبائل صنهاجة من القبائل البربرية القوية اشتهر أفرادها بالقوة والشجاعة وشدة البأس وإتقان فنون الحرب المختلفة [4] وكانوا يدينون قبل الإسلام بالمجوسية، شأنهم شأن بقية البربر [5] وانتشرت بينهم عبادة الكائنات والظواهر الطبيعية، وبخاصة بين البدو الذين ينتشرون في الصحاري والبادية [6] .

وحينما بدأت الفتوحات الإسلامية اتجهت جيوش المسلمين إلى شمال أفريقية، تزيل العوائق من أمام الدعوة الإسلامية، وانتشر الدعاة المسلمون من الصحابة والتابعين ينشرون تعاليم الإسلام السمحة التي لاقت قبولاً لدى هؤلاء البربر، بل إن البربر رحبوا بالفتوحات الإسلامية التي أزاحت عنهم اضطهاد الرومان وعبودية الكهان، و قد أبلى عقبة بن نافع الفهري بلاءً حسنًا في ميدان الجهاد، ونشر الإسلام بين البربر، ووصل في ولايته الثانية على أفريقية (٦٢ – ٦٤هـ) إلى ديار الملثمين، فبعد أن وقف على المحيط وقفته المشهورة انحدر جنوبًا في الصحراء، يُخضع القبائل البربرية، وينشر بينهم الإسلام، وقد قاومته قبيلتا مسوفة ولمتونة، لكن هذه المقاومة لم ترهبه فهزمهم، ووصل إلى مدينة [7] تارودنت [8] وخضعت له القبائل فجد في نشر

١) ابن حوقل: صورة الأرض ص ٩٧ – دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢) البكري، المغرب ص ١٦٤.

٣) ابن حوقل ص ٩١، الحميري، الروض المعطار ص ٦٣ تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان.

٤) البكري المغرب ص ١٦٦.

٥) ابن خلدون العبر ص ١٨١.

٦) العبادي – تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٦، دار النهضة ١٩٧٨م).

٧) الإدريسي: نزهة المشتاق، صفة المغرب وأرض السودان ص ٦١ ليدن، حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٢٠٧، دار الفكر العربي.

٨) تارودنت: هي مدينة السوس على نهر يصب في المحيط، مدينة عامرة في المغرب الأقصى (ابن سعيد المغربي: الجغرافيا ص ١٢٤، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت).

الإسلام، وبناء المساجد وبنى مسجدًا في مدينة ماسة مما يدل على أن الإسلام بدأ ينتشر بين الملثمين، وأنهم اعتنقوه طواعية، ويظهر أن عقبة حينما قرر العودة ترك عندهم من يعلمهم الإسلام، ويلقنهم تعاليمه [1] هذه هي أول المحاولات لنشر الإسلام بين البربر الملثمين، أو قبائل صنهاجة في غرب أفريقية وقد حذى الولاة الذين تعاقبوا على المغرب حذو عقبة في نشر الإسلام بين البربر، وبرز من بينهم موسى بن نصير الذي أتم فتح المغرب، وكان له دور كبير في إسلام البربر وخاصة الملثمين، حيث وصل إلى ديارهم وبنى فيها المساجد، وبث العرب بينهم يعلمونهم القرآن [2] .

والحقيقة أن البربر قد تحمسوا للإسلام، وأصبحوا عاملاً مهمًا في نشره منذ تلك اللحظة، فاشتركوا في الجيش الإسلامي الذي فتح الأندلس، كما بدؤوا يعملون على نشر الإسلام في الجنوب وذلك في إقليم السودان.

وحينما قامت دولة الأدارسة (١٧٢ – ٣٦٤هـ) دخلت ديار الملثمين الشمالية في حكمهم، واستمرت عملية نشر الإسلام بين البربر.

لقد كان من نتائج إسلام البربر الملثمين أن انتشرت فيهم الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وأصبحوا أميل إلى الاستقرار والتحضر فبدءوا يستقرون في الأرياف، ويقيمون المدن ويبنون المنازل، وترك بعضهم حياة الترحال، بل إننا نجدهم في القرن الثالث الهجري يقيمون حلفًا قويًا تحت زعامة قبيلة لمتونة، ويعملون على إقامة دولة خاصة بهم بل ويوسعون نفوذهم نحو الجنوب ليصلوا إلى حدود دولة غانة في إقليم السودان [3] .

١) ابن عذاري: البيان المغرب جـ ١، ص ٤٢ تحقيق كولان وبروفنسال – دار الثقافة، حسن أحمد محمود الإسلام والثقافة الغربية في أفريقيا ص ٢٠٧.

٢) ابن عذاري البيان المغرب – جـ ١ ص ٤٢.

٣) حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٢٢١.

وقد اتخذت هذه الدولة مدينة أودغست عاصمة ومركزًا لها، وظلت تحكم فيها فترة من الزمن.

وقبل البدء بعرض بعض المعلومات عن مملكة أودغست البربرية لا بد أن نشير إلى قلة المعلومات التي وصلتنا عن هذه المملكة الإسلامية فكل ما ظفرنا به هو ما أورده الرحالة والجغرافيون المسلمون الذين زاروا هذه المدينة (أودغست)، أو نقلوا عن من زارها، وهي معلومات قد تضطرب أحيانًا، وقد تختلط بالأساطير أحيانًا أخرى.

ولعل أول اضطراب في المعلومات التي وصلت عن هذه المملكة هو ذلك الاختلاف في نطق اسم عاصمتها (أودغست) فلقد وردت بصيغ متعددة فابن حوقل – الذي ربما كان أول من أشار إليها – يسميها بهذا الاسم (أودغست) (١) ويتابعه البكري في ذلك (٢) أما ابن سعيد المغربي فقد وردت في كنابه الجغرافيا (أوداغست) (٣) أما ياقوت فقد أوردها (أوذغست) بالفتح، ثم السكون، وفتح الدال المعجمة، والغين المعجمة وسكون السين المهملة، والتاء فوقها نقطتان، ونقل ما ذكره عنها من ابن حوقل (٤) أما الحميري فقد أوردها (أودغشت) بسين معجمة معتمدًا في ذلك على الإدريسي (٥) .

وكما وقع هذا الاختلاف في صيغة اسمها اختلف في موضعها فابن حوقل يذكر أنها على مسيرة شهرين من سجلماسة (٦) منحرفة محاذاة عن السوس الأقصى، بحيث تكون هذه المدن الثلاث مثلث أقصر أضلاعه من السويس إلى أودغست (٧) ويتابعه

١) صورة الأرض – ص ٩١.

٢) المغرب ص ١٥٦.

٣) ص ١١٣.

٤) معجم البلدان – جـ١ ص ٢٧٧ – بيروت.

٥) الروض المعطار – ص ٦٣.

٦) سجلماسة: مدينة إسلامية أُسست سنة ١٤٠هـ، وهي مدينة سهلية من أحسن المدن وأكثرها عمارة، وتشتهر بزراعة النخيل ولا يماثلها إلا مدينة البصرة في إنتاج التمر، وقد تحولت إلى محطة تجارية مهمة تستقبل متاجر السودان وخاصة الذهب، كما أنها تمد السودان بالبضائع المغربية، وتقع في بلاد المغرب، (ابن بطوطة – الرحلة ص ٦٧٣، دار بيروت للطباعة والنشر).

٧) صورة الأرض – ص ٩١.

البكري، ويزيد عليه بذكر المسافة بينها وبين غانة وهي خمسة عشر يومًا [1] .

ويذكر الحميري أن بينها وبين واركلان [2] إِحدى وثلاثون مرحلة [3] ومكانها الآن غير معروف وظهرت بعض الاجتهادات لتحديده حيث يفترض بارث (Barth) أنها تقع بين خطي طول ١٠° – ١١° غربًا وبين خطي عرض ١٨° – ١٩° شمالاً أي أنها جنوب [4] غربي (تجكه) [5] .

وكانت نشأة هذه المدينة تحت حكم دولة غانة الزنجية، لكن اتحاد البربر بعد إِسلامهم في القرن الثالث الهجري دفعهم لمهاجمة هذه الدولة، وذلك لنشر الإِسلام بين الزنوج فاستطاعوا بقيادة زعيمهم المسلم يَتْلُوثان بن تكلان هزيمة الزنوج والاستيلاء على مدينة أودغست وضمها لمناطق نفوذهم، ومنذ ذلك الحين اتخذوها حاضرة لدولتهم المسلمة [6] .

وقد اشتهر من ملوكهم في تلك المرحلة الملك (يتلوثان) وهو من أول من ملك الصحراء من لمتونة، ويذكر عنه أنه كان يركب في ألف نجيب وكانت وفاته سنة ٢٢٢هـ [7] وقام بالأمر بعده (يلتان)، وتوفي سنة ٢٨٧هـ، وأعقبه الملك (تميم)، الذي قتل سنة ٣٠٦هـ [8] ويظهر أن مقتله كان نتيجة لخلاف بين قبائل صنهاجة حول زعامة القبيلة،

---

١) المغرب – ص ١٦٨.

٢) واركلان: تكتب أحيانًا ورقلان، واحة في الصحراء، تعد من أهم المحطات التجارية في طريق القوافل الصحراوي الواصل بين المغرب في الشمال والسودان في الجنوب، حيث يتبادل التجار فيها السلع والبضائع (الحسن الوزان، وصف أفريقيا ص ٥٠٨، تحقيق عبد الرحمن حميدة، منشورات جامعة الإِمام).

٣) الروض – ص ٦٣.

٤) دائرة المعارف الإِسلامية – جـ٢، ص ١١٣.

٥) تجكه: موقع حربي في موريتانيا.

٦) عبد الرحمن زكي: تاريخ الدول الإِسلامية السودانية ص ٧٩ الألف كتاب ١٩٦١م.

٧) ابن خلدون: العبر جـ٦، ص ١٨١، القلقشندي: صبح الأعشى جـ٥ ص١٨٩ – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

٨) القلقشندي: السابق جـ٥ ص١٨٩.

وانتهزت مملكة غانة هذا الخلاف فهاجمت أودغست لكنها لم تستطع رد أملاكها السابقة بعد استقرار الملثمين فيها، وإن كانت قد ظفرت ببعض النفوذ على أودغست مكتفية بتحقيق مصالحها التجارية فقط [١] إلا أن هذا التفوق للملكة غانة لم يدم طويلاً، وذلك أن قبائل صنهاجة قد اتحدت على ما يبدو وأزالت النفوذ الغاني، وربما كان ذلك سنة ٣٥٠هـ أيام أبي محمد بن تيلات اللمتوني ملك أودغست [٢] ويؤيد ذلك ما أورده ابن حوقل عن أودغست حينما زارها في هذا التاريخ تقريبًا، وذكر أن لها ملكًا قويًا اسمه تنبروتان بن اسفيشر تخضع له كل قبيلة صنهاجة، وأن ملوك غانة يهادونه لحاجتهم الماسة إليه وأن حكمه استمر أكثر من عشرين سنة [٣] ولا شك أن هذا هو الملك الذي ذكره البكري باسم (تين بروتان ابن ويسنو بن نزار) والذي كان يحكم أودغست في عشر الخمسين وثلاث مائة، وكان من أقوى ملوك صنهاجة حيث دان له أكثر من عشرين ملكًا من ملوك السودان يؤدون له الجزية، واتسعت دولته كثيرًا حتى وصلت إلى مسيرة شهرين في مثلها، وكان يركب في ألف نجيب، وبلغ من قوته أن البربر من غير صنهاجة يستعينون به ضد بعضهم البعض [٤] ولم تستمر هذه القوة طويلاً، فمع مطلع القرن الخامس الهجري تفرقت كلمة الملثمين، واختلفوا مرة أخرى، فاستعادة دولة غانة نفوذها في الصحراء، وسيطرت على طرق التجارة، وانسدت مصادر الرزق في وجه الملثمين فعادوا للوحدة من جديد، وذلك حوالي عام ٤٢٤هـ بقيادة أبي عبد الله بن نيفاوت، المعروف بتادشت اللمتوني، لكن هذا الحلف لم يدم طويلاً فلم يستمر أبو عبد الله في الحكم إلا ثلاث سنوات، حيث قتل في معركة مع ملك غانة [٥] وكان أبو عبد الله آخر ملوك أودغست من لمتونة، فقد حكم بعده يحيى بن إبراهيم الجدالي من قبيلة جدالة، وكان توليه تمهيدًا لقيام دولة المرابطين في المغرب [٦]

---

١) زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص٧٩ – ٨٠.

٢) زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص٨٠.

٣) صورة الأرض – ص ٩٨.

٤) المغرب ص ١٥٩ وابن خلدون العبر جـ ٦ ص ١٨٢.

٥) القلقشندي صبح الأعشى جـ٥ ص١٨٩، زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص٨١.

٦) البكري المغرب – ص ١٦٤.

أما عن الأحوال العامة في مملكة أودغست الإسلامية ، فقد كان نظام الحكم قبليًا حيث كان الحكم المطلق لرئيس القبيلة، وكان في الغالب هو زعيم قبيلة لمتونة الصنهاجية، فقد ظلت هذه القبيلة منذ انتشار الإسلام بين الملثمين، وحتى قيام دولة المرابطين هي المترأسة على قبائل صنهاجة الجنوبية، تدين له بالولاء وتطيع زعيمها في أودغست [١] ولا نجد هناك تنظيمًا معينًا لهذه الدولة، أو موظفين يساعدون الملك، ولعل مرد ذلك هو عدم الاستقرار الذي اتسمت به هذه القبائل، حيث كانت كثيرة التنقل والترحال.

وقد وردت معلومات عن بعض ملوك هذه الدولة ومنهم أبو عبد اللّٰه بن نيفاوت اللمتوني الذي كان من أهل الفضل والدين وأدى فريضة الحج وقتل في جهاد كفار السودان [٢] ويشكل الحكام طبقة مميزة في مجتمع هذه الدولة حيث يتمتعون بالأموال ويأكلون أفضل الطعام كالقمح الذي لا يجده غيرهم [٣] .

* * * *

أما جيش أودغست فقد كان قويًا وكثير العدد حتى أنه يبلغ أحيانًا مائة ألف، ويقوده الملك نفسه، وحقق انتصارات عديدة على جيش دولة غانة، واستعان به أهل المناطق المجاورة ضد بعضهم البعض [٤] وقد وصف البكري جيش الملثمين، وطريقته في القتال فذكر (أن لهم في قتالهم شدة وجلد ليس لغيرهم، وهم يختارون الموت على الانهزام [٥]) وغالب قتالهم على النجب، وربما استعملوا الخيول، لكن منهم من يقاتل رجّاله فيدخلون المعركة صفوفًا، ويقدمهم رجل يحمل الراية، ويصفهم البكري بأنهم (أثبت من الهضاب [٦]) ويمتازون بالدقة في استعمال المزاريق، بحيث إنهم لا يخطئون الرمي بها، أما أسلحتهم فهي القسي الطوال والمزاريق [٧] .

---

١) ابن حوقل – صورة الأرض – ص ٩٧.
٢) البكري – المغرب ص ١٦٤، القلقشندي، صبح الأعشى جــ٥ ص ١٨٩.
٣) الحميري: الروض – ص ٦٣.
٤) البكري المغرب ص ١٥٩.
٥) المغرب ص ١٦٦.
٦) المغرب – ص ١٦٦.
٧) المغرب ص ١٦٦.

ويعتمد اقتصاد هذه المملكة بالدرجة الأولى على التجارة وقد ساعدها موقعها على التحكم في الطرق التجارية بين المغرب في الشمال والسودان في الجنوب، حتى أصبحوا هم سادة تلك الطرق لدربتهم ومعرفتهم بمسالك الصحراء، بحيث يصفهم ابن حوقل بأن (فيهم البسالة والجرأة والفروسية على الإبل، والخفة في الجري، والشدة والمعرفة بأوضاع البر وأشكاله، والهداية فيه والدلالة على مياهه بالصفة والمذاكرة، ولهم الحس الذي لا يدانيه في الدلالة إلا من قاربهم وسعى سعيهم [1]) ونتيجة تحكمهم في هذه الطرق فقد كانت تدر عليهم الأموال الجزيلة بما يفرضونه على المتاجر العابرة من السودان إلى المغرب أو العائدة إليه [2] كما أن أودغست زخرت بالكثير من السلع التي يزداد الطلب عليها في بقية الأقطار المجاورة، وقد انعكس ذلك على أهلها، حيث يصفهم البكري بأنهم (أرباب نعم جزلة وأموال جليلة وسوقها عامرة الدهر كله لا يسمع الرجل فيها كلام جليسه لكثرة جمعه وضوضاء أهله [3]) ويصفها ياقوت بأنها ذات أسواق جليلة، والسفر إليها متصل من كل بلد [4] والتعامل في أودغست يتم بالذهب، ولا يوجد عندهم فضة [5] وتتميز أسواقها بالرخص على العموم، حتى أن الإنسان يشتري عشرة أكبش بدينار، وربما أكثر [6] مما يدل على أنها كانت تعيش في حالة من الرخاء الاقتصادي وسط تلك الصحراء، وملك أهلها أموالاً كثيرة، وقد انبهر ابن حوقل حينما رأى في أودغست صكًا فيه ذكر حق لبعض التجار على رجل من تجارها باثنين وأربعين ألف دينار، ويؤكد أنه لم ير ولم يسمع بالمشرق لهذا شبيهًا [7] والبكري يذكر أن لهم الأموال العظيمة، وكان للرجل منهم ألف خادم وأكثر [8] وارتبطت أودغست مع جيرانها

---

١) صورة الأرض – ص٩٨.

٢) ابن حوقل: صورة الأرض ص٩٩.

٣) المغرب ص ١٥٨.

٤) معجم البلدان جــ١ ص ٢٧٨.

٥) البكري المغرب ص ١٥٨، الحميري الروض ص ٦٤.

٦) الحميري، الروض ص ٦٣.

٧) صورة الأرض ص ٩٦.

٨) المغرب ص ١٦٨.

بعلاقات اقتصادية قوية، ومنها مملكة غانة في الجنوب حيث تصدر إليها الملح لحاجتهم الماسة إليه، حيث لا يوجد في بلادهم، ويباع عليهم بأسعار مرتفعة حيث تصل قيمة حمل الملح في السودان ثلاثمائة دينار [١] واشتهرت مملكة أودغست بتصدير الذهب الخالص والمصنع، ويمتاز ذهب أودغست بأنه من أجود الذهب المعروف في ذلك الوقت [٢] وحيث إن مملكة أودغست لا يوجد فيها مناجم للذهب فمن المؤكد أنها تعيد تصدير الذهب الذي يصل إليها من غانة في الجنوب حيث توجد مناجمه الكثيرة [٣] ومن السلع التي اشتهرت أودغست بتصديرها العنبر، ويحصلون عليه من الكثير [٤] أما السلع الواردة إلى أودغست فمن أهمها النحاس، وربما كان يجلب إليها من السودان حيث توجد مناجمه في تكده [٥] وكذلك يجلب إليها من المغرب الثياب المصبغة والتمور والحبوب [٦] .

ولقد اشتغل سكان أودغست بالزراعة حيث تنتشر بساتين النخيل، ومزارع القمح والذرة والدخن وتسقى بالدواليب أو بمياه الأمطار [٧] .

وسكان أودغست كثيرون [٨] وهم مزيج من عناصر مختلفة بربر وعرب وسودان، إلا أن العنصر البربري هو الغالب عليهم [٩] .

وتقع المدينة بين جبلين وتشبه في ذلك مكة المكرمة [١٠] ووصفها الجغرافيون بالكبر وكثرة العمائر [١١] وقد بنيت فيها المساجد الكثيرة [١٢] .

---

١) ابن حوقل صورة الأرض ص ٩٨.

٢) البكري المغرب ص ١٥٩.

٣) ابن المنجم: آكام المرجان ص٢٩.

٤) البكري المغرب ص ١٥٩.

٥) تكده: مدينة هامة في الشمال الشرقي للسودان، اشتهرت بأنها محطة تجارية على الطريق المؤدي إلى المغرب الأدنى ومصر، ويشتغل أهلها بالتجارة، ومن هذه المدينة يستخرج معدن النحاس، فيصدر إلى كل البلاد، يبادله أهلها بالذهب مع أهل السودان (ابن بطوطة الرحلة ص ٦٩٦، ٦٩٧).

٦) البكري: المغرب ص ١٥٩.

٧) الحميري: الروض ص ٦٣، ياقوت، معجم البلدان جـ١ ص٢٧٨.

٨) الحميري: الروض ص٦٣.

٩) البكري، المغرب ص١٥٨، دائرة المعارف الإسلامية جـ٣ ص١١٤.

١٠) ياقوت: معجم البلدان، ج٢، ص ٢٧٨.

١١) البكري المغرب ص١٥٨، ص ١٦٨.

١٢) البكري المغرب ص ١٥٨، ياقوت معجم البلدان جـ١، ص٢٧٨.

وقد أقبل أهل أودغست على العلوم الإسلامية واهتموا كثيرًا بحفظ القرآن وتعليمه لأولادهم، وكان في كل مسجد معلمون لهذا الغرض [١] إلا أنها في آخر أيامها قد أصابها شيء من البعد عن التعاليم الإسلامية، مما دفع المرابطين للقيام بمهاجمتها والاستيلاء عليها سنة ٤٤٦هـ ـ ١٠٥٥م.

* * * *

ولقد كان لقيام هذه الدولة أثر كبير على انتشار الإسلام في السودان، فهي المعبر الذي عبر منه الإسلام إلى مملكة غانة، وقد كان لملوكها دور كبير في جهاد أهل السودان وإدخالهم في الإسلام، ويقول عنهم البكري بأنهم (على السنة مجاهدون للسودان [٢]) وقد قتل بعض ملوكهم في هذا الجهاد، ويذكر عن ملكهم تيبوتان أنه شديد التحمس لنشر الإسلام بين قومه وبين الزنوج المجاورين من ناحية الجنوب [٣] .

ومع أن هذا الجهاد كان له أثر على انتشار الإسلام في السودان إلا أن الأثر العظيم كان للوسائل السلمية، فالمعروف أن الإسلام انتشر في السودان وخاصة في دولة غانة الوثنية بهذه الوسيلة السلمية، وهي التجارة والهجرة.

أما التجارة فقد تحولت أودغست إلى محطة تجارية بين الشمال والجنوب، أي بين المغرب والسودان، وقد كان القوافل التجارية للمسلمين تذهب إلى إقليم السودان محملة بالبضائع لتعود أيضًا بحاصلات ذلك الإقليم، ولم يكن التاجر المسلم في ذلك الوقت تاجرًا فقط، بل كان أيضًا داعية يدعو للإسلام بلسانه وبأخلاقه ومعاملته، ولذا انتشر الإسلام في السودان قبل أن تدخله الجيوش الإسلامية في زمن المرابطين.

أما العامل الثاني فهو الهجرة ولقد هاجرت أعداد كبيرة من البربر وخاصة الملثمين إلى دولة غانة، واستقروا فيها، وكونوا لهم أحياء خاصة بهم في العاصمة نفسها، وحملوا

١) البكري المغرب ص ١٥٨، ياقوت معجم البلدان جـ١، ص ٢٧٨.

٢) المغرب ص ١٦٤.

٣) إبراهيم طرخان: غانة ص ٤٢.

معهم الدين الإسلامي وبنوا المساجد مما كان له عظيم الأثر على الزنوج حيث أقبلوا على الدين الجديد يعتنقونه ويتحمسون لنشره بين قبائلهم.

لقد كان من آثار الاحتكاك الدائم – سواء الحربي أو السلمي – بين مملكة أودغست الإسلامية وبين مملكة غانة انتشار الإسلام في تلك الدولة الوثنية، ويحدثنا البكري الذي زار المنطقة في القرن الخامس الهجري عن انتشار الإسلام في دولة غانة، فالعاصمة غانة تنقسم إلى قسمين: قسم مسلم هو الشرقي، وقسم وثني وهو الغربي، والقسم الشرقي فيه اثنا عشر مسجدًا، أما الغربي ففيه مسجد واحد [١] وموظفوا الملك الوثني غالبهم من المسلمين، فالتراجمة وصاحب بيت المال والوزراء جلهم من المسلمين [٢] .

ولم يقتصر انتشار الإسلام على غانة وحدها، بل إن البكري يذكر إسلام ملك التكرور وارجابي بن رابيس (ت ٤٣٢ [٣])، وكذلك إسلام أهل سلي على نهر النيجر [٤] .

وحينما جاء الغزو المرابطي لغانة سنة ٤٦٩هـ ١٠٧٦م كان أغلب أهلها من المسلمين، ولم يبق على الوثنية إلا الملك فأزاله المرابطون وبدأ حكم الملوك المسلمين.

---

١) البكري: المغرب ص ١٧٥.

٢) البكري: المغرب ص ١٧٥.

٣) البكري: المغرب ص ١٧٥.

٤) البكري: المغرب ص١٧٥.

منهج التأصيل الإِسلامي لعلم النفس

للأستاذ الدكتور

محمد عثمان نجاتي

الوضع الحالي لعلم النفس في البلاد الإسلامية:

إن علم النفس، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية، هي علوم غربية فلسفتها ووجهتها، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين، على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت في مجتمعات غربية غير مسلمة، لها أساليبها الخاصة في الحياة والتفكير، ولها فلسفتها الخاصة في طبيعة الحياة، وفي طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها، ولها معاييرها الخاصة في دور الدين في حياة الإنسان.

ولا شك في أن لهذه العوامل تأثيرًا كبيرًا في توجيه الدراسات النفسية التي تجري في هذه المجتمعات، في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان، ورسالته في الحياة، وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم، ولنذكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة [1] إن اهتمام سيجمند فرويد، مثلاً، بالغريزة الجنسية في دراسته لأسباب الأمراض النفسية، إنما يرجع في الأغلب، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية، وأن يكبتها، وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة، بحيث فسر المرض النفسي على أنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي، وقام فرويد بوضع نظرية في الشخصية كان للنمو النفسي دور أساس وهام فيها، ومن الملاحظ أيضًا أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح، قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدافع إلى الإنجاز، ومستوى الطموح، والتنافس، ويلاحظ أيضًا أن علماء النفس المحدثين في المجتمعات الغربية،

١) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٧، ٨.

تمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على فلسفتهم في الحياة، يهملون أثر الدين والإيمان والنواحي الروحية في الصحة النفسية، ويركزون اهتمامهم في دراسة مؤثرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية في كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية، مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية، ونجاحه في عمله وفي حياته الزوجية، وهم يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية في الصحة النفسية للإنسان، وفي التخلص مما يعانيه الإنسان المعاصر في الغرب من ضياع وقلق، مما أدى إلى انتشار الجريمة، والانتحار، وإدمان المخدرات، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية.

إن ثقافة المجتمع وقيمه، وفلسفته في الحياة، وتصوره للإنسان وللكون، ولرسالة الإنسان في الحياة وغايته منها، لا تؤثر فقط في توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث، وإنما تؤثر أيضًا في تفسيره لنتائج هذه الدراسات، فالنزعة المادية التي تسيطر على الفكر الغربي تظهر بوضوح في تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيرًا ماديًا بحتًا، بل إن كثيرًا من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيرًا كبيرًا على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه، بحيث يصبح من غير المنطقي أن نفسر سلوك الإنسان على أساس نفس المبادئ المادية التي نفسر بها سلوك الحيوان، وقد قام بعض علماء النفس المحدثين في السنوات الأخيرة، من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنساني، بنقد هذا المنهج التقليدي في علم النفس، ونادوا بضرورة دراسة السلوك الإنساني مباشرة، دون الحاجة إلى الاستعانة في ذلك بدراسة سلوك الحيوان، وقد نادى بعضهم أيضًا مثل إبراهام ماسلو، بضرورة الاهتمام بالنواحي الروحية في دراسة سلوك الإنسان.

إن علم النفس، والعلوم الإنسانية الأخرى، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية، لم تخضع للتحليل النقدي لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادئ الإسلامية، فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون

أدنى تمحيص أو تحليل لما تتضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم، ودون أدنى تفكير في مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية، ويرجع ذلك إلى أن علماءنا الذين تخصصوا في هذه العلوم هم – في الأغلب – علماء درسوا في الجامعات الغربية، وتتلمذوا على علماء غربيين، وهم في الأغلب أيضًا يجهلون تراثهم الإسلامي، أو على الأقل على غير إلمام دقيق به، ولذلك. فهم في غالبيتهم العظمى عاجزون عن التحليل النقدي لنظريات هذه العلوم، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادئ الإسلام، لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها معها، وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء، أحيانًا، إلى بعض نظريات هذه العلوم التي لا تتفق مع المبادئ الإسلامية فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادئ الإسلامية، أو على الأقل، لا تتعارض معها، وذلك بسبب جهلهم بمبادئ الإسلام، والتراث العلمي الإسلامي من جهة، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أُجريت في المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادئ الإسلامية، أو على الأقل لا تتعارض معها، من جهة أخرى.

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى، في جامعاتنا الإسلامية، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية، والسياسية، والاجتماعية، ولعل من " أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم، وتشعبه إلى شعبتين: شعبة علمانية (أو حديثة)، وشعبة إسلامية (أو تقليدية) كما يقال، قد أدى هذا النظام التعليمي إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام، والتشبع بروح العقيدة الإسلامية، كما أدى أيضًا إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم في المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للعلوم الحديثة ".

" إن هذا التشعيب الثنائي للتعليم لم يكن معروفًا في البلاد الإسلامية من قبل. ففي عصور ازدهار الثقافة، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية، لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم، فقد كان نظام التعليم في البلاد الإسلامية يقضي بالبدء في

تعليم الطفل العلوم الدينية، ثم التدرج معه في تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات، و لم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى. ولذلك نجد أن العلماء العظام من السلف الصالح كانوا متبحرين في العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء، والرياضيات والفلك.. إلخ " [1] .

إن تشعيب التعلم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية، هو في أساسه نظام غربي، نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوربية النصرانية خلال القرون الوسطى، عانت فيها كثيرًا من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداها للإبداع الفكري والعلمي، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى إلى رد فعل مضاد، ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوربية الحديثة، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذي تمثله الكنيسة، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده، وإلى التمسك بحريته المطلقة في التفكير والبحث.

لقد قطع العلماء في البلاد الأوربية علاقتهم بالدين، وأطلقوا العنان لعقولهم في البحث عن الحقيقة، مؤمنين بأن العقل وحده، عن طريق البحث العلمي المنظم، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة، وللوصول إلى الحقيقة، وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم في المدارس والجامعات علمانيًّا بحتًا، وإلى انحصار التعليم الديني في بعض المدارس والجامعات الدينية فقط.

ولما قامت الدول الأوربية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها، في فترة ضعف

---

١) محمد عثمان نجاتي: أسلمة العلوم الاجتماعية، بحث قدم إلى " ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية "، التي عقدت في جامعة الإمام محمد بـــن ســـعود الإســـلامية بالرياض في المدة من ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـــ، ص٧، انظر أيضًا:

إسماعيل الفاروقب: أسلمة المعرفة، ترجمة عبد الوارث سعيد، الكويت، دار البحوث العلمية ١٩٨٤، ص٢٩ – ٣٥.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، القاهرة، وكالة الأهرام للتوزيع، ١٩٨٦، ص ٣٢ – ٣٤.

هذه البلاد وتخلفها، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على ما بقي في هذه البلاد من قوة، فقامت بتقسيمها إلى دويلات، وعملت أيضًا على إضعاف روح الإسلام في هذه البلاد الذي يعتبر المنبع الأساسي الذي يبث فيها القوة والحيوية والعزة، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائي فيها، فقد قامت بتشعيب التعليم فيها إلى تعليم علماني (أو حديث)، وتعليم ديني، وقد انحصر التعليم الديني في معظم البلاد الإسلامية في المعاهد والجامعات الدينية فقط، أما بقية المدارس والجامعات الأخرى، فقد وضع لها نظام التعليم العلماني المقتبس من الغرب ".

وقد نجح الاستعمار في ذلك إلى حد كبير، فإن نظام التعليم الحالي في بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام، فهم لا يتلقون في المدارس والجامعات إلا النزر اليسير من التعليم الديني، الذي لا يعطي الطالب المسلم المعلومات الكافية لكي يكون على معرفة صحيحة بالإسلام، وفي نفس الوقت الذي يجهل فيه الطالب في مدارسنا مبادئ الإسلام وقيمه، ينهال عليه كثير من المبادئ والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب، سواء عن طريق المناهج الدراسية، أو وسائل الإعلام المختلفة، أو عن طريق التعرض في حياته اليومية لوسائل التقنية الغربية المختلفة في جميع مرافق الحياة، وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا في حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه في البيت والمدرسة من المبادئ والقيم الإسلامية، رغم قلتها، وبين المبادئ والقيم الواردة إليه من الغرب، ولما كان الطالب المسلم العادي لم يتلق من التعليم الديني قدرًا كافيًا، فهو ليس في وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادئ والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام، مما يوقعه في حيرة وبلبلة، وقد يؤدي به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية، فينجرف في تيار تقليد الغرب في عاداتهم وقيمهم " [١] وقد سبق أن تناول المؤلف في موضع آخر [٢] في شيء من التفصيل ما يتعرض له الشباب في البلاد العربية من صراع حضاري بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة في المجتمعات

١) محمد عثمان نجاتي: أسلمة العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص٣.

٢) محمد عثمان نجاتي: المدنية الحديثة وتسامح الوالدين، بحث حضاري مقارن لشباب مصر ولبنان والعراق وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية ط٢، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٤، ص١٠ – ١٥.

العربية الإسلامية من جهة، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التي أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية في الغرب من جهة أخرى.

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية في البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية والإسلامية إلى التفكير في إيجاد حل لهذه المشكلة فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة، بهدف التعرف على أسبابها، واقتراح الحلول لها، أذكر هنا بالتقدير العظيم المجهودات الكبيرة التي يقوم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في سبيل الدعوة إلى إسلامية المعرفة، وما يعقده من مؤتمرات وندوات عالمية، وما يشرف عليه من بحوث في هذا الصدد.

كما أذكر أيضًا بالتقدير العظيم اهتمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فقد دعت إلى عقد ندوة لهذا الغرض في عام ١٤٠٧هـ، دعت إليها جميع أساتذة العلوم الاجتماعية العاملين بها لتدارس هذا الموضع، واقتراح الخطط الكفيلة بتحقيقه، وكونت لجنة دائمة بمركز البحوث بالجامعة يتولى بحث، وتخطيط وتنفيذ عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

ومما يجدر التنويه إليه في هذا الصدد أيضًا المجهودات القيمة التي قامت بها بعض الهيئات العلمية، وبعض الأفراد في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، فقد قامت جامعة الرياض (الملك سعود الآن) في عام ١٩٧٨م بعقد ندوة عن " الإسلام وعلم النفس " قُدمت فيه بحوث تدور حول العلاقة بين الإسلام وعلم النفس، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في التطور التاريخي لعلم النفس، واهتمت أيضًا المنظمة العالمية للطب الإسلامي بالكويت بعقد المؤتمرات حول الطب الإسلامي، وكان من بين الموضوعات التي اهتمت بها والتي تناولتها البحوث إسهام الأطباء وعلماء النفس المسلمين بالصحة النفسية والعلاج النفسي.

أما فيما يتعلق بالمجهودات الفردية فقد قام لفيف من المفكرين، وأساتذة

الجامعات والكتاب بنشر الكتب والمقالات حول المفاهيم النفسية في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في تقدم المعرفة العلمية في مجال علم النفس، ولا شك في أن جميع هذه المجهودات سوف تكوّن لنا بالتدريج حصيلة من المعلومات الهامة التي سوف تساعد في المستقبل على تسهيل عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

التأصيل الإسلامي لعلم النفس

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس في جامعاتنا الإسلامية، وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق، يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بتأصيله إسلاميًا، ونقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس، إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية، بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام.

ومن الضروري للقيام بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس إعادة النظر في مقررات علم النفس التي تدرس الآن في جامعاتنا الإسلامية، وإخضاعها للتحليل النقدي الدقيق لمعرفة مدى اتفاق أو اختلاف موضوعاتها، ومفاهيمها، ونظرياتها مع مبادئ الإسلام، فما كان منها مُخالفًا أو معارضًا لمبادئ الإسلام، وجب تعديله وتغييره، أو حذفه، وما كان منها موافقًا لمبادئ الإسلام، أو غير متعارض معها، أبقينا عليه.

ومن الضروري أيضًا أن نوجه البحوث الجديدة في علم النفس التي تجري في مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية، من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامي للإنسان، وداخل إطار التصور الإسلامي للدور الوظيفي للعلم في حياة الفرد والمجتمع، إن وظيفة العلم من وجهة النظر الإسلامية، هي الكشف عن آيات اللّٰه تعالى وسننه في الكون، وفي الإنسان، وفي جميع مخلوقات اللّٰه تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة اللّٰه عز وجل في بديع خلقه، مما يثبت في قلوبنا

الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته [1] ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة في عمارة الأرض التي استخلفنا اللَّه تعالى فيها، والعمل على الرقي بالإنسان وبالمجتمع الإنساني إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية، مما يكفل له الحياة الآمنة المطمئنة ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية:

وبناء على ما تقدم، فإن أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية هي الكشف عن آيات اللَّه تعالى وسننه في الإنسان، أي الكشف عن المبادئ والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة اللَّه تعالى، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته، وفق هذه السنن الإلهية، مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية، مما يسبب له القلق، والشقاء والمرض النفسي، وسوف تجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان، وأكثر فعالية في إرشاده، وتوجيهه، وتعديل سلوكه، وتنظيم حياته.

خطوات منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس:

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة، وكثرة البحوث في كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة، بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد، مهما أُوتي من مقدرة علمية، أن يحيط إحاطة كاملة بكل الموضوعات في جميع هذه التخصصات المختلفة، ولذلك فإنه من الضروري أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم النفس المختلفة في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

---

١) انظر دور العلم في تثبيت الإيمان بالله تعالى في.

أ. كرس موريون: العلم يدعو للإيمان. ط ٥ ترجمة محمود صالح الفلكي القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

جون كلوفر مونسما وآخرون: اللَّه يتجلى في عصر العلم، ط٣، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه: ١٩٦٨.

ومن الضروري أيضًا أن يتعاون مع علماء النفس في هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه، لتسهيل عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التي يبحثها علم النفس، مما يمكن من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات في كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس، ومثل هذه المعرفة، لا شك خطوة هامة ورئيسية في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس، إذ على ضوئها يمكن تحليل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادئ الإسلام، أو اختلافها عنها، فما هو يتفق مع مبادئ الإسلام، أو ما هو غير متعارض معها، يقبل ويبقى عليه، وما هو متعارض مع مبادئ الإسلام، يعدل أو يرفض.

ومن الضروري أن يعمل فريق علماء النفس، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وفق خطة معينة، توضع خطواتها بدقة، بحيث تؤدي في النهاية إلى الغاية المرجوة. وفيما يلي تصّور لخطة التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

أولاً: المسلّمات :

إن الخطوة الأولى في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس هي الاتفاق على المسلّمات التي تعتبر الأصول التي نهتدي بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها، وما لا يمكن قبوله، والتي على أساسها أيضًا تقوم بحوثنا الجديدة في علم النفس التي يجب أن يراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادئ الإسلام، ومع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان، وأهم هذه المسلّمات:

١ – الإيمان بالله تعالى:

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول، والقاعدة الأساسية التي يعتمد عليها كل نشاط إنساني، ويصدر عنها كل عمل، ويتجه إليها كل تفكير.

والإيمان بالله تعالى أمر فطري في الإنسان، فهو يشعر في أعماق نفسه بدافع

يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، وإلى عبادته والتوسل إليه، والالتجاء إليه، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار، وهو يجد في حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة [1] .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس الفطري للإيمان بالله في *قوله تعالى* :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [2] .

وتبين هذه الآية الكريمة أن في فطرة الإنسان استعدادا فطريا لإدراك بديع مخلوقات اللَّه تعالى، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به، وتوحيده وعبادته [3] .

ويتضح أيضًا وجود أساس فطري في الإنسان لمعرفة اللَّه تعالى، والإيمان به، وتوحيده، وعباده من *قوله تعالى* :

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [4] .

فالاعتراف بربوبية اللَّه تعالى، وتوحيده، وعبادته عقيدة متأصلة في فطرة الإنسان وموجودة منذ الأزل في أعماق روحه.

وأشار الحديث النبوي أيضًا إلى أن للإيمان بالله تعالى أساسًا فطريًا في طبيعة الإنسان، قال الرسول – ﷺ –:

« مَا مِنْ مَوْلُودٍ إلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه أَوْ يُنَصِّرَانِه أَوْ يُمَجِّسَانِه كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ » [5] .

١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، ط٣، بيروت، دار الشروق ١٩٨٧، ص٤٧، ٤٨، محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٣٢.

٢) سورة الروم /٣٠.

٣) تفسير القرطبي، ج٤، ص٢٩، تفسير الجلالين ص٣٤٠.

٤) سورة الأعراف /١٧٢.

٥) رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة، جمعاء: كاملة الخلقة، وجدعاء: ناقصة.

وقال عليه الصلاة والسلام أيضًا في حديث آخر:

« كُلُّ نَسَمَةٍ تُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرِبَ عَنْهَا لِسَانُهَا، فَأَبَوَاهَا يُهَوِّدَانِهَا وَيُنَصِّرَانِهَا » (١) .

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن في الإنسان استعدادا فطريا للإيمان بالله تعالى وتوحيده، غير أن هذا الاستعداد الفطري يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد (٢) .

ولقد أرسل اللّه تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته " والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه " عز وجل " أخبرنا في القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد – ﷺ –، بألوهيته وربوبيته، قال اللّه تعالى في تعظيم ألوهيته وربوبيته، وذكر أسمائه الحسنى، وصفاته العليا:

﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَـٰنُ ٱلرَّحِيمُ . هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ . هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (٣) .

وقال اللّه تعالى أيضًا:

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ (٤) .

---

١) رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع.

٢) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٣٣ – ٣٤.

٣) سورة الحشر /٢٢ – ٢٤.

٤) سورة الأعراف /٥٤.

٢ – الإيمان بالملائكة وبكتب اللّه تعالى ورسله واليوم الآخر:

لقد أمرنا اللّه تعالى بالإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، قال اللّه تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ (١) .

وقد وكل اللّه تعالى الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى، وبخاصة أذى الجان والشياطين، قال اللّه تعالى:

﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَـٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ (٢) .

ومنهم من يراقبونه، ويكتبون أعماله، قال اللّه تعالى:

﴿ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ . مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ (٣) .

وأخبر الرسول – ﷺ – بذلك أيضًا في قوله:

« يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ.. » (٤) الحديث.

وقال عليه الصلاة والسلام أيضًا:

« إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، كَانَ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ مَلاَئِكَةٌ يَكْتُبُونَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَنَازِلِهِمْ، الأَوَّلَ فَالأَوَّلَ، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ طَوَوُا الصُّحُفَ، وَاسْتَمَعُوا الْخُطْبَةَ.. الْحَدِيثَ » (٥) الحديث.

وهم أيضًا رسل اللّه تعالى إلى الناس يلهمونهم ويوعزون إليهم بفعل الخير، قال

١) سورة النساء /١٣٦.
٢) سورة الرعد /١١.
٣) سورة ق /١٧ – ١٨.
٤) رواه الشيخان عن أبي هريرة.
٥) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة.

الرسول – ﷺ –:

« إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً بِابْنِ آدَمَ، وَلِلْمَلَكِ لَمَّةً، فَأَمَّا لَمَّةُ الشَّيْطَانِ فَإِيعَازٌ بِالشَّرِّ وَتَكْذِيبٌ بِالْحَقِّ، وَأَمَّا لَمَّةُ الْمَلَكِ فَإِيعَازٌ بِالْخَيْرِ وَتَصْدِيقٌ بِالْحَقِّ.. » [1] الحديث.

ووكل إليهم أيضًا نفخ الروح في الجنين، قال الرسول – ﷺ –: « إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ.. » [2] الحديث.

ووكل إليهم أيضًا قبض أرواح الناس، قال تعالى:

﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ [3] .

وأمرنا اللَّه تعالى أيضًا بالإيمان بكتبه التي أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته، وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة، والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب، وأعظمها، والمهيمن عليها والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها، وهو الكتاب الشامل للتشريع الرباني الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة في الدنيا والآخرة.

وأمرنا اللَّه تعالى أيضًا بالإيمان برسله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم، ولتوضيحها لهم، وليكونوا قدوة لهم، ونموذجًا يقتدون به، والرسول محمد – ﷺ – هو آخر الرسل، وخاتم الأنبياء ورسالته هي أكمل الرسالات وأشملها، جاءت للناس كافة، وتضمنت كل ما فيه خير الإنسان وصلاحه في الدنيا والآخرة، قال اللَّه تعالى:

﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ . يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [4] .

---

١) رواه الترمذي عن عبد اللَّه بن مسعود.

٢) رواه الشيخان عن عبد اللَّه بن مسعود.

٣) سورة السجدة /١١.

٤) سورة المائدة /١٥ – ١٦.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [1] .

﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ . وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا . وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ﴾ [2] .

ويؤمن المسلم أيضًا باليوم الآخر، وبالبعث والحساب، فالحياة الدنيا ليست إلا دار اختبار وبلاء، وأن الإنسان سوف يحاسب في الآخرة على أعماله فيها، وسوف يجازى عليها، إما بالنعيم الخالد في الجنة، أو بالعذاب الدائم في جهنم.

٣ – معرفة الحقيقة:

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة، هما العقل والوحي، أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة، فهو يستعين بالحواس في الملاحظة والإدراك، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات، لاستعادتها عندما يشاء، ويستعين بالتخيل في تناول معلوماته الحسية في عمليات التجريد والتعميم، والتأليف والتحليل، التي تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال العقلي، وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلي يمكن للعقل الإنساني أن يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات اللّٰه تعالى وسننه الكونية، وهذا هو طريق منهج البحث العلمي الذي يتبعه العلماء في بحوثهم العلمية، غير أن الوسائل التي يستخدمها العقل في معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ، فقد يقع الخطأ في مرحلة الملاحظة والإدراك، أو في مرحلة التذكر والتخيل، أو في مرحلة التفكير، وفي دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حوادث الخطأ في كل خطوة من هذه الخطوات التي تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية، ولهذا السبب، فإن العلماء إدراكًا منهم لمصادر الخطأ هذه في عملية اكتساب المعرفة العلمية، لا يعتبرون النتائج التي يصلون إليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية، بل إنهم يقولون إنه من

---

١) سورة يونس /٥٧.

٢) سورة طه /١٢٣ – ١٢٤.

المحتمل أن تكون صحيحة، وقد اصطلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائي معين، يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية، وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر، ودرجة قبول العلماء لها أعظم، ولكنها على أية حال لا تصل أبدًا إلى درجة الصحة اليقينية المطلقة، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية.

إن قدرة العقل الإنساني على تحصيل المعرفة، واكتساب العلم محدودة، فهو من جهة لا يستطيع أن يحيط علمًا بجميع الحقائق العلمية، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق، كما أنه من جهة أخرى لا يستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية.

﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ (1) .

ولذلك، كان الناس في حاجة إلى أن يبعث اللَّه تعالى إليهم الرسل والأنبياء، من فترة إلى أخرى، لتعليمهم وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة.

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ (2) .

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ (3) .

إن العلم الذي نصل إليه عن طريق العقل، والعلم الذي نصل إليه عن طريق الوحي، يجب أن يكونا متفقين، وغير متعارضين، لأن الحقيقة واحدة، ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقين واحد، هو اللَّه سبحانه وتعالى، لقد زود اللَّه تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكي يعرف بهما الحقيقة، وأمرنا اللَّه

1) سورة الإسراء /٨٥.
2) سورة الحديد /٢٥.
3) سورة البقرة /٢١٣.

تعالى أن نسعى في الأرض، ونلاحظ ما في الكون من مخلوقات وأن نبحث ونفكر فيما نرى، وفي ذلك تكليف واضح من اللَّه تعالى بالبحث العلمي عامة، وبالبحث التجريبي خاصة.

إن اللَّه سبحانه وتعالى هو المحرك والموجه والمنظم لكل شيء في هذا الوجود، والعقل الإنساني جزء من هذا الوجود، فهو يعمل وفق مشيئة اللَّه تعالى وقدرته وتوجيهه، فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما، فإن اللَّه عز وجل قادر – إن شاء – أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة [١] أو لا يوجهه إلى معرفتها.

إن الحقيقة التي يصل إليها العقل الإنساني في أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التي يخبرنا بها الوحي عن هذا الأمر، فإذا لم يتفق العقل مع الوحي، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين: إما إلى خطأ العقل، وإما إلى خطأ في فهمنا للوحي، وفي هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث في الموضوع، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا في التفكير، وأن نحرص على تجنب الخطأ في ملاحظاتنا واستنتاجاتنا، كما يجب أيضًا أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحي [٢] .

٤ – خلق اللَّه تعالى الإنسان من مادة وروح:

أخبرنا القرآن الكريم أن اللَّه تعالى خلق الإنسان من مادة وروح:

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [٣] .

١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ١٨١ – ١٩٢، محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٠١ ــ٢٢٣.

٢) إسلامية المعرفة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٢.

إسماعيل الفاروق، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٧٢، ٧٣.

انظر أيضًا في مناقشة هذا الموضوع:

ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ط ٢، تحقيق أ. ناذر، بيروت: دار الشروق، ١٩٦٨.

ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، سلسلة تقريب التراث.

إعداد ودراسة محمد السيد الجليند، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر.

٣) سورة ص /٧١ – ٧٢.

فالإنسان، إذن، يجمع في طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه، والتي يشارك فيها بقية الحيوان، والحاجات والأشواق الروحية التي تدفعه إلى التقرب إلى اللَّه تعالى بالعبادات والطاعات، وتترع به إلى السمو النفسي مما يقربه من صفوف الملائكة، وبهذه القبسة من روح اللَّه تعالى في طبيعة تكوين الإنسان، فإنه يتميز عن بقية مخلوقات اللَّه تعالى، وأصبح أهلا لتحمل الرسالة التي كلفه اللَّه تعالى بها، وهي عبادته وحده، والخلافة في الأرض، والعمل على عمارتها، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها في عمارة الأرض، والتمسك بالقيم والمثل العليا، والسعي الدائب نحو السمو النفسي.

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدي بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة في علم النفس التي تعتمد على نظرية التطور لدارون في صورتها الفجة الشائعة، والتي تذهب إلى أن الحيوانات العليا، بما فيها الإنسان، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة، عن حيوانات أدنى، فالإنسان الأول آدم *عليه السلام* ، قد خلقه اللَّه تعالى منذ البداية على صورته، ولكن هذا لا يعني أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية، وسنة من سنن اللَّه الكونية التي يجب أن ندرسها في صورتها العلمية الحقيقية، فالإنسان مثلا، وكذلك الحيوان، يمر تكوينه وهو جنين في بطن أمه في عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التي أرادها اللَّه تعالى له، ويمر الوليد بعد الميلاد بعدة مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كمال نموه ونضجه، قال اللَّه تعالى:

﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [1] .

وقد تناول الكاتب في بحث آخر، في شيء من التفصيل، ما جاء في القرآن

١) سورة نوح /١٤.

الكريم والحديث النبوي الشريف عن مراحل نمو الجنين، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة " [١] .

ثم إن الإنسان منذ خلق آدم *عليه السلام* ، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والحضاري حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم في مختلف فروع العلوم، والآداب، والفنون، والصناعات، ونظم الحكم.

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح، كما جاء في القرآن الكريم، وما أخبرنا به النبي ﷺ ، تؤدي بنا أيضًا إلى رفض جميع النظريات التي تفسر سلوك الإنسان على أساس مادي ميكانيكي بحت، والتي تغفل تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان.

ومن الطبيعي أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان، المادة والروح، نوع من الصراع النفسي الذي يعاني منه كثير من الناس، ويصبح من الضروري على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما، إذا يتوقف تحقيق الشخصية السوية، والصحة النفسية على ذلك، وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضًا إعادة النظر في مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية، والصحة النفسية، ومؤثرات الصحة النفسية.

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع في شيء من التفصيل في موضع آخر [٢] .

٥ – الإنسان خيّر بطبيعته

إن في الإنسان استعدادًا فطريًا لتمييز الخير من الشر، والحلال من الحرام، والحق

---

١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٣٦ – ٢٤١.

محمد عثمان نجاتي: الحديث النفسي وعلم النفس، مرجع سابق ص ٢٢٤ – ٢٤٢.

٢) محمد عثمان نجاتي: مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف. الكويت: نشرة الطب الإسلامي، العدد الثالث، الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولي الثالث عن الطب الإسلامي: مجلد رقم ٥، ١٩٨٤.

محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٧١ – ٣٠٤.

من الباطل، وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله *عليه الصلاة والسلام* : « إِنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ.. »[1] الحديث.

ويميل الإنسان فطريًا إلى فعل الخير، ويشعر بالارتياح لفعله، كما يميل فطريًا إلى تجنب الشر، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله، وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله *عليه الصلاة والسلام* :

« اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ »[2] .

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد Freud S. ولورنز orenz إلى أن في الإنسان غريزة للعدوان، وهو رأي لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ماسلو maslo, وفروم Fromm الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطي فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان، وقاموا، على العكس، بتأكيد النواحي الخيرة والإيجابية في الطبيعة الإنسانية "[3] .

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للإنسان لا يقبل رأي فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن في الإنسان ميلا فطريًا إلى العدوان والشر، كما أنه لا يقبل رأي بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو ombroseo وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة[4] .

ويؤيد التصور الإسلامي للإنسان الرأي الذي يذهب إلى أن الإنسان خير بالفطرة. غير أن الإنسان، مع ذلك، قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والاجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداده الفطري للخير، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة.

---

١) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن النعمان بن بشير.

٢) رواه أحمد والدارمي عن وابصة بن معبد.

٣) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٤٥.

٤) سعد جلال: أسس علم النفس الجنائي، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة ١٩٨٤، ص ٢٠٧ – ٢٠٩.

فكما أن في الإنسان استعدادًا فطريًا للخير، ففيه أيضًا استعداد فعل الشر إذا وجد في ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة، وأفعال الشر والرذيلة.

٦ – الإنسان حر الاختيار والإرادة:

وكما اختص اللَّه تعالى الإنسان بالعقل الذي يميز به بين الخير والشر، والحق والباطل، والحسن والقبيح، كما ذكرنا من قبل، فقد ميزه أيضًا عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة.

﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (١) .

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ (٢) .

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير، وتجنب الشر، ونحن إذا سلمنا بذلك، فإن النتيجة المنطقية التي تتبع ذلك، هي أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر، فإنه سوف يختار الخير، ويتجنب الشر وفقًا لميله الفطري، وعندئذ لا يكون هناك، في الواقع اختيار أصلا، غير أن الأمر، في الحقيقة، ليس بهذه الصورة السهلة، فالإنسان في الواقع يحيط به كثير من قوى الشر، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذي لا يترك الإنسان وحده أبدًا ليعمل وفق فطرته، وإنما هو دائم التدخل لإغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء، قال اللَّه تعالى:

﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ . ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴾ (٣) .

﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (٤) .

---

١) سورة الكهف /٢٩.

٢) سورة الشمس /٧ – ١٠.

٣) سورة الأعراف /١٦ – ١٧.

٤) سورة يوسف /٥.

وفي مثل هذه المواقف التي يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار، بين طريق الخير الذي يميل إليه بفطرته، وبين طريق الشر الذي يغريه به الشيطان ويزينه له، ولعل الصراع النفسي الذي يعانيه الإنسان في مثل هذه المواقف، هو نوع من البلاء الذي يبتلي اللّه تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم، وقوة ثباتهم على التقوى، ولعل هذه المعاناة في أمثال هذه المواقف من الاختيار هو جزء من الكَبَدِ الذي يعانيه الإنسان في حياته الدنيا، والذي يشير إليه اللّه تعالى في قوله عزّ وجلّ:

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ ﴾ [1] .

إن من ينجح في أمثال هذه المواقف من الاختيار، بالتغلب على نوازع الإثم والشر التي يثيرها الشيطان فيه، والانصياع إلى وازع الخير في فطرته، فيتجنب الإثم والشر، ويختار الخير والفضيلة والعفة، وما يأمر به اللّه تعالى ورسوله ﷺ ، فإنه سيفوز برضا اللّه تعالى في الدنيا والآخرة، أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر، فإنه يجازى بسخط اللّه تعالى عليه في الدنيا، وبعذابه في الآخرة.

﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ . وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا . فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ . وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ . فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ [2] .

وتتبع حرية الاختيار: حرية الإرادة، أي حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ.

فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر، وقد يظل الاختيار مجرد رأي أو رغبة، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ في الواقع، ولذلك كان من الضروري أن يكون الإنسان أيضًا ذا إرادة حرة في تنفيذ الاختيار المفضل.

إن حرية الإنسان في الاختيار والإرادة هما أساس مسئوليته القانونية عن أعماله، وهي أيضًا أساس مسئوليته أمام اللّه تعالى في الآخرة.

---

١) سورة البلد /٤.

٢) سورة النازعات /٣٧ – ٤١.

٧ – القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان:

إن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف هما المصدران الأساسيان اللذان نستمد منهما معلوماتنا اليقينية عن الإنسان.. فالله سبحانه وتعالى الذي خلق الإنسان، هو أعلم بطبيعته، وأسرار تكوينه، وخفايا نفسه، وحقيقة صفاته وأحواله.

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (١) .

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ (٢) .

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان ولتعليمه، وتنظيم حياته، إنه كتاب نزل أساسًا للإنسان، ويهدف أساسًا لإصلاح الإنسان، ولذلك، فإننا نجد فيه وصفًا لأحوال النفس الإنسانية، ولأسباب انحرافها ومرضها ولطرق تربيتها وتهذيبها وعلاجها، وكثيرًا من الحقائق عن الإنسان، وحياته النفسية، وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء في القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية في كتابه: " القرآن وعلم النفس " (٣) .

ونجد أيضًا في الحديث النبوي كثيرًا من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية، وقد تناول الكاتب من قبل ما جاء في الحديث النبوي من معلومات نفسية في كتابه " الحديث النبوي وعلم النفس " (٤) .

إن الحقائق التي وردت في كل من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن الحياة النفسية للإنسان، هي حقائق يقينية، ويجب اعتبارها مسلمات لبحوثنا في علم النفس.

---

١) سورة الملك /١٤.

٢) سورة ق /١٦.

٣) محمد عثمان نجاتي: القرآن الكريم وعلم النفس، ط ٣، مرجع سابق.

٤) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق.

ثانيًا: التمكن من علم النفس الحديث:

إن من يتصدى للتأصيل الإسلامي لعلم النفس يجب أن يكون متمكنًا من هذا العلم تمكنًا تامًا، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم، وتطوره التاريخي، ومناهجه في البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته، والمشكلات التي تجرى حولها البحوث في الوقت الحاضر، ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعًا تمكنًا دقيقًا، فقد أصبح من الضروري أن يشترك في التأصيل الإسلامي لعلم النفس فريق من علماء النفس المتخصصين في مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية.

وسوف تكون هناك صعوبات إدارية، وتنظيمية تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها في فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه.

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة، كإحدى الجامعات، أو أحد مراكز البحوث، بمهمة الإشراف على عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع في جامعات البلاد الإسلامية، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك في هذه المهمة، وتقوم بمكافأتهم على ذلك مكافأة مجزية.

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس، حسب الإمكانات البشرية والمالية المتاحة، بحيث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين، ويقوم الأعضاء في كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامي في فرع تخصصهم.. وتتلخص هذه الخطة في ترتيب موضوعات العلم في فرع تخصصهم حسب أولويتها في عملية التأصيل، ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك في عملية تأصيل الموضوع الأول في هذه الخطة، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثاني، ثم الثالث، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم في فرع تخصصهم.

وتتكون الخطوة الأولى من عملية تأصيل كل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التي وصل إليها العلم في هذا الموضوع، ويبين تطوره التاريخي، والمناهج التي استخدمت فيه، والنتائج التي توصل إليها،

والنظريات التي وضعت فيه، والبحوث التي تجرى فيه في الوقت الحاضر، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد وما زالت في حاجة إلى مزيد من البحث.

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمراحل التالية في عملية التأصيل الإسلامي التي سنذكرها فيما بعد، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين في الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث في موضوعات تخصصهم عما يقابل ما جاء في هذا التقرير العلمي من موضوعات.

ثالثًا: التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية:

من الضروري، أيضًا، لمن يتصدى للتأصيل الإسلامي لعلم النفس أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادئ الإسلامية، حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس، وإجراء المقارنة بينها لمعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف.

ولما كان علماء النفس، في الأغلب، غير ملمين إلمامًا كافيًا بالأصول والمبادئ الإسلامية، فإنه يصبح من الضروري أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين في الشريعة وأصول الفقه، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس، إن التقارير التي أعدت في الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لإعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التي سيقومون بالبحث عما يتصل بها في الأصول الإسلامية.

ثم ترتب هذه الموضوعات التي تجمع من الأصول الإسلامية، وتبوب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف.

إن القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسيان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ما جاء فيهما من مفاهيم نفسية، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان، وخصائص سلوكه، والعوامل التي تؤثر في شخصيته، وأسباب سعادته وشقائه، وسوائه وانحرافه، وطرق تربيته

وتهذيبه، وتعديل سلوكه، ولا شك في أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامي للإنسان، وهو أمر هام جدًا في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس، إذ إنه يعطينا معيارًا رئيسيًا يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع التصور الإسلامي للإنسان، وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشار إليهما، وهما: " القرآن وعلم النفس "، و " الحديث النبوي وعلم النفس "، وقد تضمن هذان الكتابان ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متعلقًا بحاجات الإنسان ودوافعه، وانفعالاته، وإدراكه الحسي والعقلي، والمبادئ التي تنظم عملية تعلمه، وتذكره ونسيانه، وأحلامه، ونموه، والعوامل التي تؤثر في شخصيته، وصحته النفسية، وعلاجه النفسي، وقد حاول الباحث، على قدر الإمكان، المقارنة بين ما جاء في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف متصلاً بهذه الموضوعات، وما يذهب إليه علم النفس.

رابعًا: معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين:

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام، والمتصوفين، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات الهامة، ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة، وبخاصة الفكر اليوناني إلا أنهم قد أضافوا في دراساتهم النفسية آراءهم الخاصة في بعض الموضوعات، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفي اليوناني، وبين التصور الإسلامي للإنسان، ويهمنا في هذه المرحلة على وجه خاص: معرفة إسهام المفكرين المسلمين في إثراء الدراسات النفسية، ودورهم في التطور التاريخي لعلم النفس، والمصطلحات والمفاهيم التي استخدموها، وطريقتهم في التوفيق بين موضوعات علم النفس اليوناني ومبادئ الدين الإسلامي، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامي للإنسان [1] .

١) محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، ط ٣، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.

خامسًا: نقد علم النفس:

بعد إتمام الخطوات السابقة، يصبح الطريق الآن ممهدًا لقيام علماء النفس بالتحليل النقدي لموضوعات علم النفس على ضوء مبادئ الإسلام [1] وعلى أساس المسلمات التي ذكرناها في الخطوة الأولى، وعلى ضوء التصور الإسلامي للإنسان الذي توصلنا إليه من الخطوة الثالثة، ويهدف هذا التحليل النقدي إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام، فأما ما يتفق مع مبادئ الإسلام فنبقي عليه، وأما ما لا يتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه.

إننا في حاجة ماسة في هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة في علم النفس، ولنذكر فيما يلي بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة النظر فيها.

لقد ساد في علم النفس الاتجاه المادي في تفسير الظواهر النفسية وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الدارويني الذي يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان، وأغفل في بحوثه الجانب الروحي من الطبيعة الإنسانية، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان، إننا لا نجد في كتب المداخل إلى علم النفس ذكرًا لدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية.

وحينما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعًا اجتماعيًا مكتسبًا، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التي مر بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم، وقد سبق للباحث أن بين من قبل أثناء الكلام عن مسلمة الإيمان بالله تعالى الأساس الفطري لدافع التدين.

وتمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضًا، فإن علماء النفس الغربيين، حينما تكلموا عن مؤشرات الصحة النفسية فإنهم يذكرون كثيرًا من العوامل التي تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته في القيام بشئون حياته الواقعية، والشخصية، والاجتماعية، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية، ولكنهم لا يوجهون أي اهتمام إلى تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان وصحته النفسية، ويغفلون تأثير

---

١) إسماعيل الفاروقي: أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٩٨، ٩٩.

الإيمان بالله تعالى في التخلص من القلق، وفي بث الشعور بالأمن والطمأنينة في النفس، ولذلك فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في مفهوم " الشخصية السوية "، و " الصحة النفسية "، وإعادة تعريفهما تعريفًا إجرائيًا يتفق مع تصورنا الإسلامي للإنسان، وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤشراتها من وجهة نظر إسلامية في مواضع أخرى [١] .

ومن المفاهيم النفسية التي تحتاج أيضًا إلى إعادة النظر فيها: مفهوم " الأحلام " فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهني يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل، فقد تحدث الأحلام نتيجة إحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه، وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير في المشكلات التي تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة، وقد تكون عبارة عن استرجاع بعض الذكريات من أحداث حياته في الماضي، وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة، وخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية، وهو الرأي الذي ذهب إليه فرويد، وهو الرأي الأكثر شيوعًا الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين في تفسير الأحلام، ولا يقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبئية، أو الرؤى التي تبشر بخير مقبل، أو تنذر بشر سيقع في المستقبل، والتي جاء ذكرها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول ﷺ أنه والمؤمنين يدخلون مكة محلقين رؤوسهم ومقصرين [٢] ورؤيا الفتيين اللذين كانا مع يوسف *عليه السلام* في السجن [٣] ورؤيا ملك مصر عن البقرات السبع السمان التي يأكلهن سبع عجاف، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات [٤] وذكر الرسول صلى

---

١) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٢٧، ٢٧٨، ٣٠٢ – ٣٠٤.

محمد عثمان نجاتي: مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف، الكويت: نشرة الطب الإسلامي، مرجع سابق.

٢) الفتح: ٢٧.

٣) يوسف: ٣٥ – ٤١.

٤) يوسف: ٤٣ – ٤٩.

اللَّه عليه وسلم الرؤيا التي تبشر بخير سيقع في المستقبل، فعن أنس أن الرسول ﷺ قال:

« إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَد انْقَطَعَتْ فَلاَ رَسُولَ بَعْدي وَلاَ نَبِيَّ، قَالَ: فَشَقَّ ذَلكَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: " لَكِنِ الْمُبَشِّرَاتُ "، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ ؟ قَالَ: " رُؤْيَا الْمُسْلِمِ، وَهِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ النُّبُوَّةِ » [1] .

وعن أبي هريرة أنه سمع رسولَ اللَّه ﷺ يقول:

« " لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلاَّ الْمُبَشِّرَاتُ " قَالُوا: وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ ؟ قَالَ: " الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ » [2] .

يتضح مما تقدم أنه من الضروري إعادة النظر في مفهوم الأحلام، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو بالحلم التنبئي، فالحلم لا ينشأ فقط، كما يقول علماء النفس المحدثون، نتيجة للمؤثرات الخارجية أو الداخلية، والأسباب الأخرى التي ذكرناها سابقًا، وإنما ينشأ كذلك نتيجة الإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعًا من البشر بأحداث ستحدث له، أو الإنذار بشر سيقع له، وقد سبق أن تناول الباحث في بحوث أخرى موضوع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية في شيء من التفصيل [3] .

سادسًا: إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية:

لا تقتصر عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس على نقد موضوعاته ومفاهيمه بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية بإجراء بحوث جديدة في كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر إسلامية، تهدف إلى حل مشكلات الناس الهامة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم، ومن الضروري أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين في الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات، ولتفادي التكرار، وللتعاون معًا في إجراء بحوث مشتركة.

---

١) رواه البخاري والترمذي.

٢) رواه البخاري.

٣) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، ط٣. مرجع سابق ص ٨٨ – ١٩٢، محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢١١ – ٢٢٣.

ويمكن أن تجرى هذه البحوث في مسارين: أحدهما نظري، يتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية، النوع الأول هو عبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام في بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية، والنوع الثاني من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم في كثير من موضوعات علم النفس، والمفاهيم التي استخدموها، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين في بعض موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام، أما المسار الثاني فهو ميداني وتجريبي، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية تهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التي يعاني منها المسلمون في الوقت الحاضر، ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنماذج لهذه البحوث في كل من هذين المسارين.

أولاً: الدراسات النظرية :

١ – الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن أذكر بعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلي:

١ – التعريف الإجرائي لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية، مثل: الشخصية السوية، والصحة النفسية، والأحلام، ويجب أن نستعين في ذلك بما جاء في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف متعلقًا بهذه المفاهيم، وهناك عدد من الدراسات التي تناولت المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والتي ستكون مفيدة لنا في هذا الصدد، أذكر منها الكتب التالية: " القرآن وعلم النفس "، و " الحديث النبوي وعلم النفس " للباحث، وقد سبق الإشارة إليهما، و " نحو علم نفس إسلامي " لحسن محمد الشرقاوي [١] و " من علم النفس القرآني " لعدنان الشريف [٢] و " النفس الإنسانية في القرآن الكريم " لإبراهيم محمد سرسيق [٣] .

١) حسن محمد الشرقاوي: نحو علم نفس إسلامي، الإسكندرية الهيئة المصرية العربية للكتاب، ١٩٧٦.

٢) عدنان الشريف: من علم النفس القرآني، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٧.

٣) إبراهيم محمد سرسيق: النفس الإنسانية في القرآن الكريم، جدة: تهامة، ١٩٨١.

٢ – وضع نموذج إسلامي للإرشاد النفسي والعلاج النفسي، يستعين بالتوجيه الديني، إلى جانب الأساليب التقليدية التي يتبعها المعالجون النفسيون، ومن الممكن أن يخضع هذا النموذج الإسلامي فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدي للعلاج النفسي.

٣ – القيم الإنسانية الإسلامية.

٤ – دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية، ومراحل نموها، والعوامل المختلفة التي تؤثر فيها، وأسباب انحرافها ومرضها.

٥ – تربية الأولاد في الإسلام.

ب – الدراسات النفسية للعلماء المسلمين السابقين :

بذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية، أذكر منها، على سبيل المثال، الكتب التالية: " الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب " للباحث [١] " الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص " لعبد الكريم العثمان [٢] " التعليم عند برهان الإسلام الزرنوخي " لسيد أحمد عثمان [٣] " النفس البشرية عند ابن سينا " لألبير نصري نادر [٤] " ابن سينا ومذهبه في النفس، دراسة في القصيدة العينية " لفتح اللّه خليف [٥] " ابن سينا والنفس الإنسانية " لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملا عثمان [٦] ونحن لا زلنا في حاجة إلى مزيد من البحث في هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندي، والفارابي، وابن رشد، والغزالي، والرازي، وغيرهم.

---

١) محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا – بحث في تاريخ علم النفس عند العرب، ط ٣ مرجع سابق.

٢) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص – القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٦٣.

٣) سيد أحمد عثمان: التعليم عند برهان الإسلام الزرنوخي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ ١٩٧٨.

٤) ألبير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا – بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

٥) فتح اللّه خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس – دراسة في القصيدة العينية: بيروت: جامعة بيروت العربية. ١٩٧٤.

٦) محمد خير حسن عرقسوس وحسن ملا عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

ثانيًا: الدراسات الميدانية والتجريبية:

من الضروري أن يعنى علماء النفس في البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية في المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية، وفيما يلي اقتراحات لبعض الموضوعات التي يمكن دراستها دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية.

١ – العلاقة بين التدين والصحة النفسية.

٢ – العلاقة بين التربية الدينية للأبناء في الأسرة المسلمة، وسمات شخصية الأبناء.

٣ – العلاقة بين التربية الدينية للأبناء في الأسرة المسلمة، وصحة الأبناء النفسية.

٤ – العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم.

٥ – العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم.

٦ – العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق في الحياة الزوجية في الأسرة المسلمة.

٧ – الفرق في التحسين الذي يحدث بين طريقتين في العلاج النفسي، إحداهما تستخدم أسلوبًا تقليديًا في العلاج النفسي، والأخرى تستخدم نموذجًا إسلاميًا في العلاج النفسي.

سابعًا: عقد الندوات والمؤتمرات العلمية:

من الضروري أيضًا الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التي يدعى إليها علماء النفس، وعلماء الشريعة وأصول الفقه، من الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التي تمت في مجال التأصيل الإسلامي لعلم النفس، ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع في عملية التأصيل الإسلامي، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات، والوسائل الممكنة للتغلب عليها، إن هذه الخطوة هامة جدًا لتحقيق التنسيق بين الباحثين في البيئات العلمية المختلفة، ولتحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال.

ثامنًا: إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي:

بتقدم البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية، وبتراكم المعلومات الجديدة في هذا المجال، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدريج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس في إطار إسلامي، وسوف يتمكنون في النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة في علم النفس تتفق مع المبادئ الإسلامية، وهو الهدف الذي نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

التفسير الإِسلامي للانحراف والسلوك الإِجرامي

للأستاذ الدكتور

نبيل السمالوطي

أستاذ علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

بحث في علم اجتماع السلوك الانحرافي.

١ – مقدمة حول قضايا البحث وموضوعاته ومنهجه.

٢ – المحاولات الوضعية لتفسير السلوك الإجرامي.

أ – تصنيف إدوين سوزرلاند للمدارس التفسيرية.

ب – تصنيف هاسكل وبابلونسكي للمدارس التفسيرية.

٣ – عوامل الانحراف والسلوك الإجرامي في الفكر الإسلامي.

٤ – وسوسة الشيطان ونقص الإيمان كعامل حاكم في التفسير.

٥ – الإسلام والتفسير الاجتماعي والثقافي للانحراف والجريمة.

٦ – الإسلام والتفسير البيئي للانحراف والسلوك الإجرامي.

٧ – الإسلام والتفسير الاقتصادي للانحراف والسلوك الإجرامي.

٨ – الإسلام والتفسير (البيولوجي) للانحراف والسلوك الإجرامي.

٩ – الإسلام والتفسير التربوي للانحراف والسلوك الإجرامي.

١٠ – الإسلام والتفسير النفسي للانحراف والسلوك الإجرامي.

١١ – التورط في الانحراف أول مرة وأثره على استمرارية السلوك الانحرافي (المعالجة الإسلامية).

١٢ – أساليب استخدام الوقت (خاصة وقت الفراغ) وعلاقته بالانحراف.

١٣ – خاتمة البحث.

١٤ – مصادر البحث.

استحوذ الانحراف والسلوك الإجرامي من حيث محاولة فهمه وتفسيره وضبطه ومكافحته على الناس والحكام والمسئولين منذ نشأة المجتمع البشري. كما استحوذ على اهتمام المشتغلين بعلوم الحياة والاجتماع والنفس والدين والقانون والاقتصاد والسياسة والأمن، في العصور الحديثة، من أجل الوقوف على العوامل التي تفسر هذا النمط السلوكي، تمهيدًا للتنبؤ به والتحكم فيه. وينبثق هذا الاهتمام بمكافحة الانحراف والسلوك الإجرامي في كل المجتمعات وعلى امتداد تاريخ الإنسان والمجتمعات من ارتباط هذا النمط السلوكي بالأسس البنائية والوظيفية والتكاملية التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي للحياة الاجتماعية، على كل مستوياتها الدينية والسياسية والاقتصادية والأمنية... كما يرتبط بالنظام العام order social التوازن الاجتماعي واستمرارية الوجود الاجتماعي، وعوامل التماسك والتوتر والتفكك.

وسوف يكون منهج عرض قضايا هذا البحث على النحو التالي:

أولاً - عرض سريع لأهم المحاولات الوضعية طبقًا لتصنيفات بعض كبار المشتغلين بعلوم الجريمة والاجتماع الجنائي في مجال تفسير السلوك الانحرافي والإجرامي.

ثانيًا - عرض لأساسيات التفسير الإسلامي للانحراف والسلوك الإجرامي، وسوف يتضح من هذا العرض تكاملية التفسير الإسلامي وشموله واستيعابه لكل أنواع التفسيرات المختلفة وتوظيف كل منها في موقعه من البناء التفسيري الشامل، إلى جانب اشتمال التفسير الإسلامي على حقائق ليس في مقدور العلوم الوضعية فهمها أو دراستها من خلال المناهج الاستقرائية الوضعية، الأمر الذي يستوجب الرجوع إلى مصادر الإسلام عقيدة وشريعة وفي مقدمة هذه الحقائق وسوسة الشيطان، وهوى النفس، وغياب أو ضعف الإيمان.

فهذه العوامل هي العوامل الحاكمة في تفسير الانحراف والسلوك الإجرامي.

ثالثًا – وسوف نتناول بعد ذلك بقية أسس التفسير الإسلامي للانحراف حيث نتناول التفسير الاجتماعي والثقافي للسلوك الانحرافي في ظل الإسلام.

رابعًا – سنتناول موقف الإسلام من التفسيرات البيئية للانحراف.

خامسًا – سنتناول موقف الإسلام من التفسير (البيولوجي) للانحراف.

سادسًا – سنتناول موقف الإسلام من التفسير الاقتصادي للانحراف.

سابعًا – سنتناول موقف الإسلام من التفسير التربوي للانحراف.

ثامنًا – سنتناول موقف الإسلام من التفسير النفسي للانحراف.

تاسعًا – سنتناول موقف الإسلام من التورط في السلوك الإجرامي للمرة الأولى وأثره في استمرار ممارسة السلوك الإجرامي، وأساليب المواجهة الإسلامية.

عاشرًا – سنتناول موقف الإسلام من قضية استخدام الوقت، وارتباط السلوك الانحرافي بسوء استخدام وتوظيف وقت الفراغ خاصة لدى الشباب.

حادي عشر – خاتمة البحث.

أولاً – المحاولات الوضعية لتفسير السلوك الانحرافي

ظهرت في علوم الإجرام المختلفة مجموعة كبيرة من النظريات الوضعية التي حاولت كل منها تقديم تفسير معين لعوامل السلوك الإجرامي. ودارت كل مجموعة من النظريات في إطار نموذج تفسيري model Explanatory كالنماذج العضوية والنموذج النفسي، والنموذج الاجتماعي.. وقد ظهرت عدة محاولات لتصنيف هذه النظريات أو المدارس التي طرحت في مجال علم الإجرام، أبرزها محاولتان وهما:

المحاولة الأولى: تصنيف " إدوين سوذرلاند sutherland E. وزميله وتلميذه دونالد كريسي cressey. D.

المحاولة الثانية: تصنيف " مارتين هسكل kell Martin ولويس يابلونسكي. Yablonsky

التصنيف الأول:

صنف " سوذرلاند وكريسي " Cressey and Sutherland المدارس التي ظهرت لتفسير السلوك الإجرامي إلى خمس مدارس هي [1] .

أولاً – المدرسة التقليدية لعلم الإجرام والقانون الجنائي . وقد ظهرت في إنجلترا خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر. ثم انتشرت بعد هذا في أوربا وأمريكا وقد وضع بكاريا أسس هذه المدرسة. وتقوم على أساس عدة مبادئ أهمها أن اللذة والألم هما أهم محركات السلوك البشري وأن الإنسان حر الإرادة، حيث تصدر أفعاله عن كامل إرادته وعقله وأن المجرم يوازن بين اللذة والألم فإذا رجحت كفة اللذة أقدم على السلوك الإجرامي، ولهذا نادى أنصار هذه النظرية بجعل العقوبة مشددة وفورية وموحدة ومعلنة ونادوا بضرورة العمل على اكتشاف كل الجرائم، وظهر في مواجهة هذه النظرية العديد من النظريات والمدارس.

ثانيًا – المدرسة الجغرافية : ويطلق عليها أحيانًا مدرسة الخرائط، وهي قريبة الشبه بما يطلق عليه الآن المدرسة البيئية. ويعد " كوتلت " و " جيري " رواد هذه المدرسة في فرنسا، وتبعها عدد كبير من الدارسين في إنجلترا وألمانيا. وقد ازدهرت هذه المدرسة في الفترة من ١٨٣٠ – ١٨٨٠، وركز أنصارها على ربط الجريمة وتوزيعها بمتغيرات بيئية كالتضاريس والمناخ والرطوبة والتربة.

ثالثًا – المدرسة الاشتراكية : وقد اعتمد أنصارها على آراء " ماركس " و " إنجلز " سنة ١٨٥٠، حيث ركزوا على ربط السلوك الإجرامي بالعوامل الاقتصادية التي تتعلق بنمط وأساليب وقوى إنتاج وأساليب توزيع الثروة ونمط الملكية... مما أوقعهم في الحتمية الاقتصادية، وهو مدخل مرفوض في التفسير الاجتماعي لأنه ينطلق من منطلقات أيديولوجية وسياسية وليست علمية.

---

١) مذكرة تفصيلاً في كتاب " إدوين سوذرلاند "، " رونالد كريسي " بعنوان Criminology صادر عن ippincott الطبعة الثامنة سنة ١٩٧٠ الفصل الثالث.

رابعًا – المدارس النوعية أو الشخصية : وتشترك هذه المدارس – حسب تصنيف " سوذرلاند " و " كريسي " في المنطق العام والاستراتيجية المنهجية، والتأكيد على أن المجرمين يختلفون عن غير المجرمين في الخصائص الشخصية، وأن تلك الخصائص هي المسئولة عن تفسير سلوكهم الإجرامي، وقد تنجم هذه الخصائص عن عوامل وراثية، كما قد تنجم عن ظروف وتفاعلات اجتماعية، وتختلف هذه المدارس من حيث تحديد الخصائص الأساسية الفارقة بين المجرمين والأسوياء. وهناك ثلاث مدارس فرعية تندرج تحت هذه المدارس (٣ ch. Cressey١٩٦٠ and Sutherland).

أ – مدرسة " لومبروزو " أو المدرسة الإيطالية: وتقوم هذه المدرسة على عدة قضايا أهمها أن المجرمين يتسمون بخصائص ولادية فارقة، وأن هذه الخصائص هي شذوذ جسمي لا يؤدي بذاته إلى الجريمة، ولكنه يهيئ الاستعداد للإقدام على السلوك الإجرامي إذا تهيأت لهم الظروف والفرصة، وأن هذه التشوهات الجسمية ناجمة عن نكسة وراثية ولا يستطيع أصحاب هذه التشوهات الوراثية تجنب السلوك الإجرامي إذا تهيأت لهم فرص الانحراف، وذهب بعض أنصار هذه النظرية إلى أن الكثير من فئات المجرمين كاللصوص والقتلة ومجرمي الجنس، تتميز كل من الأخرى بعيوب أو تشوهات جسمية محددة.

وبشكل عام فقد ركزت مدرسة " لومبروزو " على فكرة الجبرية " الفيزيقية " للرد على فكرة حرية الإرادة والعقلانية عند أنصار المدرسة (الكلاسيكية). كما (وجهت) فيما بعد إلى أنصار فكرة الجبرية الاجتماعية والمحاكاة لدى مدرسة " دوركيم " ومدرسة " تارد ". وقد أحدث " لومبروزو " نفسه مجموعة تعديلات على بناء نظريته، حيث خفض نسبة المجرمين بالميلاد إلى العدد الكلي للمجرمين، من ١٠٠% إلى ٤٠% كما أجرى أنصار " لومبروزو " مثل " جاروفالو " arofalo وإنريكوفيري Ferri مجموعة أخرى من التعديلات أدت في النهاية إلى افتقاد هذه المدرسة لخاصية الحتمية " البيولوجية ". وقد وجه بعض العلماء نقدًا حادًا إلى هذه المدرسة، وبعض النقد

صدر عن دراسات واقعية مقارنة مثل دراسة " تشارلس جورنج " .Goring C بعنوان المذنب الإنجليزي " ويرى " " سوذرلاند " أن هذه المدرسة أخرت الأعمال العلمية التي كانت تتقدم في وقتها، و لم تقدم أية نتيجة تستحق الخلود.

ب – مدرسة الضعف العقلي: وتستند إلى أعمال " جودارد ". Godard في دراسته بعنوان الضعف العقلي. ويشير " سوذرلاند " و " كريس " إلى أنه بعد إخفاق مدرسة " لومبروزو " استخدم بعض الباحثين مثل " جودارد " منهاجها مع ضعاف العقول، حيث ذهب إلى أن الضعف العقلي هو السبب الأساسي الذي يفسر السلوك الانحرافي فالضعيف عقليًا يعجز عن إدراك عواقب تصرفاته، كما يعجز عن تقدير الضوابط الاجتماعية والقانونية. وقد سقطت هذه الفكرة الحتمية بعد تقدم القياس النفسي والعقلي.

جـ – المدرسة (السيكولوجية): وترجع إلى آراء " سيجموند فرويد " خاصة في مجال الشخصية والصراع النفسي وتشخيص العقد النفسية وتحديد أبعاد الموقف (الأوديبي) فإذا كانت الشخصية تتألف عنده من جانب غرزي (أسرف في تحديده بأنه يتضمن غريزة الحياة أو الجنس، وغريزة الموت أو العدوان) وهو الجانب الشهوي الغرزي الخالص والجانب الثاني هو الجانب المثالي الصادر عن المجتمع بمعتقداته وقيمه ومثله العليا، وجانب ثالث وهو الأنا الذي يحاول التوفيق والتوازن بين المتطلبات المتصارعة للجانب الأول والثاني.

وإذا كان " الأنا " Ego عند الإنسان ضعيفًا فإنه قد ينحرف إلى أي من الجانبين الأول أو الثاني ويعجز عن التوفيق بينهما بالكفاءة المطلوبة، وهنا يكون الانحراف. وهذا يعني أن المدرسة الفرويدية تحاول الربط بين السلوك الإجرامي وبين الاختلالات والصراعات النفسية والعقلية والانفعال والشخصية، الناجمة عن عوامل اجتماعية وتربوية. ويشير " سوذرلاند " إلى أن الفكرة الأساسية في هذه النظرية، هي أن طرازًا معينًا من الشخصية – يكون بعيدًا تمامًا عن الثقافة الإجرامية سوف يصدر عنه سلوك إجرامي بغض النظر عن المواقف الاجتماعية. وكما يشير " سوذرلاند " و " د. كريسي " فإن هذه النظرية عجزت كسابقاتها

عن تقديم تصور تفسيري مرض وكاف لكل أنماط السلوك الإجرامي، إلى جانب أنها ركزت على جانب وأهملت جوانب عديدة.

خامسًا: المدرسة الاجتماعية : تضم هذه المدرسة أنصار مجموعة كبيرة من الاتجاهات المتناقضة أو المتصارعة وإن كان نقطة الالتقاء بينها تتمثل في رفض ربط الجريمة بمتغيرات (بيولوجية) أو نفسية خالصة.

فالسلوك الانحرافي أو الإجرامي في نظر أنصار هذه المدرسة لا يمكن فهمه وتحليله إلا في ضوء عوامل اجتماعية وثقافية وتاريخية. وقد نمت هذه المدرسة بشكل واضح في أمريكا لدرجة أن علم الإجرام أصبح موضوعًا للدراسة في أقسام علم الاجتماع الناشئة بالجامعات منذ أواخر القرن الماضي، ويركز أنصار هذه المدرسة على بعدين أساسيين هما:

أولاً: ربط التغير في معدلات الجرائم وأنواعها ونسبها بالتغيرات التي تحدث في التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك التحولات التي تطرأ على النظم الاستراتيجية داخل المجتمع، لهذا نجد أنصار هذه المدرسة يناقشون قضايا الانحراف والسلوك الإجرامي في ضوء عوامل مثل حركة السكان والصراع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعمليات الاجتماعية كالمنافسة والصراع والتقويم الاجتماعي، والمناخ السياسي والتدرج الاجتماعي، والواقع الاقتصادي، والتوجيهات العقائدية والقيمية، والبناء السكاني وتوزيع السكان سواء من حيث الإقامة أو التعليم أو المهن أو الدخول وأساليب توزيع الثروات، والهجرات، وأساليب الاتصال داخل المجتمع، وأساليب وعمليات التنشئة الاجتماعية.

ويشير " سوذرلاند " إلى أن هذا التحليل للسلوك الانحرافي الذي يعتمد على إحصاءات الجريمة لم يعد مقبولاً في السنين الأخيرة، بعد فقد الثقة في الإحصاءات الجنائية لدرجة أن البعض يشير صراحة إلى أن التغيرات في معدلات الجريمة لا تشير إلى تحولات حقيقية في السلوك الإجرامي، وإنما تشير إلى تغيرات في الإحصاءات

الجنائية ويشير كيث هاريس " في دراسة له بعنوان " جغرافية الجريمة والعدالة. (ries K. - ١٩٧٤ - ٤) إلى أن إحصاءات الجرائم المنثورة تعطينا في أحسن الأحوال صورة تقريبية. وليست صورة واقعية أو دقيقة للجرائم. فهي تعتمد على عدة متغيرات تشكك في قيمتها منها: رغبة المجني عليهم ودوافعهم للإبلاغ عما يتعرضون له من جرائم، فقد يقعون تحت ضغط من المجرمين - خاصة عندما ينتظمون تحت تنظيم عصابي - فيقعون تحت تهديد، وقد يرون أن الأضرار من الإبلاغ عن الجرائم أكثر من الفوائد، وقد يفقدون الثقة في أجهزة الشرطة والعدالة في المجتمع. يضاف إلى هذا أن هناك اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية، وشرطية (تتعلق بمهنة الشرطة) (Police) of ProFessionalism تحكم تحديد الإحصاءات الجنائية، وقد لا يصل البوليس إلى الكثير من الجناة ولا إلى الجرائم... وهناك اعتبارات المكانة والهيبة الاجتماعية لضحايا الإجرام.

ثانيًا - الربط بين التحليل الاجتماعي للجريمة وبين النظرية العامة للتعليم الاجتماعي، وقد طرح أنصار النظرية الاجتماعية في تفسير السلوك الإجرامي مجموعة من المفاهيم في هذا الصدد كالمحاكاة والقيم والدوافع أو محركات السلوك والتعويض والحرمان والعدوان والتنشئة الاجتماعية، وتغير الاتجاهات والقيم، والتحولات السلوكية والقيمية... ومن أهم رواد هذا الاتجاه " جون ديوي " .Dewy J و" جورج ميد ". ،Mead (وتشارلس كولي) .Cooley C و " توماس " (E. Sutherland ‎.٨٠ Cressey - ١٩٦٠ .ch ٣) ويتفق هؤلاء الرواد مع بقية أنصار المدرسة على أن السلوك الإجرامي سلوك متعلم شأنه شأن كل أنواع السلوك الأخرى كالسلوك الاجتماعي والسلوك الحرفي أو المهني... ويذهب " كريسي " إلى أن الصراع الفكري اليوم بصدد تحديد عوامل السلوك الانحرافي يكمن بين المدرستين الاجتماعية والنفسية، وهو يؤكد على أهمية العاملين معًا، وهو ما حاولت عدة نظريات تحقيقه مثل نظرية الاختلاط التفاضلي " لسوذرلاند "، ونظرية التعزيز لــ. ترسلير (Tresler - ١٩٦٢) ونظرية الانقياد أو الانحراف للجريمة لــ (ماتزا) Matza'D and Sykes'G - ١٩٥٧ (- ٦٦٥) ونظرية الضوابط الداخلية والخارجية (ركلس)

(W. Reckless ١٩٦١C - ٣٥٥ - ٣٥٦) ونظرية الجماعة المرجعية (Yablonski and kell - ١٩٧٨ - ٣٩٠) ونظرية " البيت المفكك " لــ. (جلوك، وجلوك Glueck'E and lueck's - ١٩٥٥) ونظرية " الاغتراب الاجتماعي " لــ (جيفري C. Jeffery ١٩٥٩ - ٥٣٣ - ٥٥٢) ولعل الاختلاف يكمن في تحديد الأوزان التي تلعبها كل من الثقافة والشخصية عند تحديد عوامل السلوك الانحرافي. وقد وضع بعض الدارسين مثل " لند سمث Smith ind " و " دنهام unham W. " ما يشبه متصلاً بين الثقافة والشخصية، بحيث يقع كل منهما على طرف المتصل، وتتأرجح العوامل اقترابًا وابتعادًا عن كل منهما وهذا يعني الاعتراف بالمرض النفسي، والمرض الاجتماعي أو الثقافة الانحرافية أو الإطار الاجتماعي الممهد الانحرافي في آن واحد.

التصنيف الثاني : وهناك عدة تصنيفات أخرى للنظريات والمدارس المطروحة في مجال تفسير السلوك الانحرافي أو الإِجرامي، منها تصنيف " مارتن هاسكل " و " لويس يابلونسكي " Yablonski and askell ويقوم الباحثان بتصنيف الأطر التصورية المطروحة في التراث إِلى ما يلي:

أ - نظريات ركزت على خصائص المذنب أو المجرم أو الجانح، وخصائص الثقافة الفرعية التي يعايشها، ويدخل هنا كل نظريات التكوين الجسمي، والتكوين النفسي والثقافة الفرعية.

ب - نظريات حاولت الربط بين الانحراف وبين الخصائص والسياسات المجتمعية على المستوى الأوسع.

ثانيًا - عوامل الانحراف والسلوك الإجرامي في الفكر الإسلامي:

يدرك المتأمل للقرآن الكريم والسنة المطهرة أن الإِسلام يقدم تفسيرًا متكاملاً صادقًا للانحراف والجريمة يتضمن العديد من النماذج التفسيرية الوضعية ولكن بشكل أكثر دقة وتحديدًا، ويضع كل نموذج في موقعه الصحيح، ويضيف عوامل

ليس في حوزة العلوم الوضعية فهمها أو دراستها من خلال المناهج البشرية، وسوف نبدأ بهذا الجانب التفسيري الأخير.

الهداية من اللَّه والغواية من الشيطان:

يؤكد الإسلام أن هناك تلازمًا بين الإيمان وبين الاستواء والهداية، يقول تعالى ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ (1) كذلك فإنه يؤكد أن الهداية من اللَّه يقول تعالى لرسوله *عليه الصلاة والسلام* ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (2) والعامل الأساسي في الانحراف والإجرام يتمثل في البعد عن المنهج الإلهي والكفر بالله، يلي ذلك ضعف الإيمان، ويؤكد الإسلام أن الإنسان عندما يرتكب الجرائم الكبرى لا يكون مؤمنًا، فعن أبي هريرة أن رسول اللَّه ﷺ قال: « لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ » (رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي) وهذا يعني أن مرتكب هذه الجرائم لا يكون حال ارتكابه متصفًا بالإيمان لحرمة ذلك وكونه من أسباب سخط اللَّه وعقوبته، فالإيمان يقتضي تجنب المعاصي.

ويؤكد الإسلام أن الغواية والانحراف والإقدام على الجرائم تحدث في أغلب الحالات بفعل وسوسة الشيطان وإغراءاته. والانحراف يرجع أساسًا إلى عصيان أوامر اللَّه، فقد عصى آدم أوامر ربه في الجنة، قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ . فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ (3) فغواية آدم وعصيانه لله تمت بفعل وسوسة الشيطان الذي حاول التأثير في آدم من مداخل التطلع إلى الخلود والملك الذي لا يبلى. ومن رحمة اللَّه بآدم أنه سبحانه وتعالى اجتباه وتاب عليه وهدى ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ (4) والسلوك الإجرامي الذي يتم تحت تأثير الشهوة والحقد والطمع والاستجابة للشيطان قديم قدم الجنس البشري على الأرض فأول جريمة كانت قتل قابيل لهابيل.

١) سورة التغابن /١١.

٢) سورة القصص /٥٦.

٣) سورة طه /١٢٠ – ١٢١.

٤) سورة طه /١٢٢.

وقد عالج المفكرون في الغرب موضوع وسوسة الشيطان كعامل أساس للانحراف تحت تأثير الفكر المسيحي، وهي معالجات تتفق في بعض الجوانب مع حقائق الإسلام كما تختلف عنها في جوانب أخرى كثيرة، ويشير بعض الدارسين (al - et kell ١٩٧٨ - ٣٦٥) إلى أن ما أطلق عليه " نظرية الشيطان " theory Demon ساد الاعتقاد فيها على مدى عصور طويلة وتبعتها نظرية الاستحواذ Theory Posession of أي الاعتقاد أن الأرواح الشريرة تستحوذ على المجرم وتجبره على تنفيذ إرادتها الشريرة. وقد أحدثت نظريات الشياطين Demondogy of Theories ونظريات الفسوق الطبيعي Desparity Natural أثرًا كبيرًا على الممارسات القانونية في أوربا حتى القرن التاسع عشر، وما تزال مؤثرة حتى اليوم في الغرب لارتباطها بالفكرة المسيحية التي يطلق عليها " الخطيئة " [1] وهي فكرة تختلف تمامًا عن الحقائق الإسلامية في هذا الصدد. وقد ظهرت بعض الدراسات في الغرب حول العلاقة بين غواية الشيطان وبين الانحراف الفكري والسلوكي. مثال هذا دراسة " جون نارفون " .Narvon J الأستاذ بالجامعة الجريجورية في روما University ergorian عن العلاقة بين غواية الشيطان وتعاطي المخدرات، خلص منها إلى أن مدمني المخدرات ليسوا إلا تلاميذ الشيطان وأعوانه

١) هذه الفكرة غير حقيقية من المنظور الإسلامي، فإذا كان آدم قد عصى ربه، فقد اجتباه ربه وتاب عليه وهدى. وقد استمرت المحاكم الأوروبية لفترة طويلة تنص في أحكامها على أثر غواية الشيطان في دفع الناس إلى الجرائم، فقد أصدرت المحكمة العليا الأمريكية سنة ١٨٦٢ ينص على أن فعل الخطأ ينجم عن إرادة الانحراف والغواية بفعل الشيطان (kell– ١٩٧٨ – ٦٥٣) ويرى " بابلونسكي " أن هذه الأفكار حول أثر الشيطان على الجريمة والغواية والانحراف، ما تزال سائدة في العالم الغربي، وهو أمر تعكسه بعض التعبيرات الشائعة هناك مثل " إنه ممتلئ بالروح الشيطانية " e is Full of the Devil وقول بعض رجال الدين " إنني سوف أخلصك من الشيطان الذي يسكن داخلك).

وقول البابا بول السادس في حديثه الأسبوعي ١٩٧٩/١١/٢٩م إن الشيطان يتحكم في المجتمعات من خلال عدة عوامل أهمها الجنس والمخدرات والانحرافات العقائدية وإن الشيطان يؤدي باستمرار إلى الانحراف (kell et– al– ١٩٧٨ – ٣٦٦) وقد كانت التهم التي توجه إلى المجرمين في أوربا خلال القرون الوسطى وبداية العصر الحديث لا تقتصر على خرق القانون، ولكن أيضًا عدم خشية اللّه والخشوع لغواية الشيطان.

ومن الغريب أن غالبية المشتغلين بعلم الإجرام في devil the of Aprentices .٣٦٦ - ١٩٧٨ - al - et - askell الغرب ينظرون إلى ربط الانحراف بإغواء الشيطان على أنها فكرة زائفة، فهذا للأسف ما يقوله كبار علماء الجريمة في الغرب مثل " هاسكل " و " يابلونسكي " و " سوذرلاند " و " كريسي " (Sutherland - et - al ١٩٦٠ .ch ٣) فقد ذهب الباحثان الأخيران إلى أن الدراسات المنهجية لأسباب وعوامل ظهور السلوك الإجرامي تعد حديثة نسبيًا، وأنه ظهرت مجموعة من التفسيرات خلال القرون الوسطى وبداية العصور الحديثة، اتضح من الدراسات المعاصرة أنها زائفة، وهي تلك التي تربط بين الجرائم وغواية الشيطان وهذا هو نفس ما يردده " هاكسل " وزميله " يابلونسكي " حيث يقولان إنه على الرغم من عدم علمية هذه الفكرة، إلا أنها ما تزال تؤثر في مجتمعات الغرب خاصة عند من يطلق عليهم رجال الدين المسيحي. وكثيرًا ما تبرز هذه الفكرة في الأعمال الأدبية والسينمائية في الغرب، كما هو الحال في الفيلم الشهير " طار الأرواح الشريرة The Exorrcists وهذا في رأيهما ما يبقي الفكرة حية في أذهان أبناء المجتمعات الغربية.

والواقع أن حقيقة وجود الشيطان ووسوسته للإنسان ومحاولاته لغوايته ودفعه للانحراف بشتى صوره وأشكاله حقيقة لا مراء فيها أثبتتها كل الديانات المترلة ويؤكدها القرآن الكريم في *قوله تعالى* : ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾ [1] الآية، ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [2] ويؤكد الرسول *عليه الصلاة والسلام* « أَنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِن ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ » . (مسلم ص١٧١٢ حديث ٢١٧٥/٢٤) وقد أخطأ علماء الجريمة في الغرب عندما رفضوا فكرة وجود الشيطان استنادًا إلى أنها غير خاضعة للتحقيق التجريبي والدراسات الواقعية.

فالواقع أن المناهج الوضعية مناهج عاجزة قاصرة عن الوصول إلى العديد من الحقائق الكبرى، وليس العلم التجريبي سوى أحد مصادر المعرفة، وتتسم المعرفة في هذا العلم بالنسبية والحسية والتغير والبعد عن اليقين والقابلية للتكذيب. ويشير بعض علماء المناهج مثل " والتر والاس " (Walter Wallace - ١٩٧٩ - ١١ - ١٢) إلى أن هناك على

١) سورة البقرة /٢٦٨.

٢) سورة فاطر /٦.

الأقل أربعة أساليب للحصول على المعارف والمعلومات وتحقيقها وهي الأسلوب السلطوي Authoritarian والأسلوب السحري Mistical والأسلوب العقلي المنطقي tional - Ra والأسلوب العلمي Scientific وتختلف هذه الأساليب من حيث الإجابة على الأسئلة التالية: ما مصدر المعلومات، وما منهج التوصل إليها ؟ وما أثر هذه المعارف على سلوك الناس وعلى فكرهم ؟ وعلى أي حال تستطيع التمييز ابتداء بين المعارف الوضعية، وبين الحقائق اليقينية المطلقة والصادقة المستمدة من الكتاب والسنة. ومن الغريب والعجيب أن " والاس " يدخل الإيمان بالله والكائنات المجاوزة للطبيعة (حسب تعبيره) ضمن النماذج السلطوية والسحرية للمعرفة (Wallace - W - ١٩٧٩ - ١٢) وهذا خطأ فادح، فالحقائق المستمدة من الكتاب والسنة حقائق مطلقة لأن هذين المصدرين في مقدمة الأدلة الشرعية في الإسلام (خلاف، عبد الوهاب - ١٩٥٦ - ٢٠ - ٩٤).

وهناك العديد من الحقائق اليقينية ليست في متناول العلوم الوضعية دراستها من خلال المناهج الاستقرائية مثل حقيقة وجود الشيطان، وحقيقة العين، وحقيقة الحسد، وحقيقة الإنسان، وحقيقة خلقه، وسبب خلقه، ورسالته في الحياة الدنيا.

ولا سبيل لنا لمعرفتها إلا من المصادر الأساسية اليقينية الإسلامية. وهناك بعض الحقائق الإسلامية بصدد وسوسة الشيطان وهوى النفس كمصدرين أساسيين للانحراف والسلوك الإجرامي نوجزها فيما يلي (السمالوطي، نبيل - ١٩٨٣ - ٢٨٥ - ٣٠٣):

أولاً - خلق اللّه سبحانه وتعالى النفس الإنسانية وألهمها فجورها وتقواها ومنح الإنسان حرية الاختيار وكرمه بنعمة العقل للتمييز بين الخير والشر.

ثانيًا - من رحمة اللّه بالعباد أن زودهم بالفطرة السوية والعقل المميز وأنزل إليهم الأنبياء، وأيدهم بالمعجزات، وأرسل إليهم الكتب توضح لهم المنهج المستقيم.

ثالثًا - هناك جانب في النفس وهو النفس الأمارة بالسوء، وهي التي تستجيب

لإغواء الشيطان، وهذان العاملان – في غيبة الإيمان القوي الصحيح – يعدان مصدرًا أساسيًا للانحراف بشتى صوره ومجالاته.

رابعًا – يتخذ الشيطان أساليب كثيرة لدفع الإنسان للانحراف. قال تعالى: ﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ . ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ ۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا . وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا . يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ [2] وبهذا يكون الشيطان قد التزم في عداوته للإنسان سبعة أمور وأساليب (حتاتة، محمد نيازي ١٩٧٥ – ١٥).

خامسًا – اقتضت حكمة اللّٰه أن تكون وسوسة الشيطان للإنسان اختبارًا لعزمه وقوة إيمانه وصلابة عقيدته. وينقسم الناس بهذا الصدد إلى حزبين، حزب اللّٰه وهم المفلحون، وحزب الشيطان وهم الخاسرون. يقول اللّٰه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ . وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ ۗ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ ﴾ [3] ويقول تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [4] .

سادسًا – يحرك الشيطان نوازع الشر والجريمة عند الإنسان من خلال خواطر ووجدانات ورغبات تتحرك داخل الإنسان وتدفعه للسلوك الانحرافي (حتاتة – ١٩٧٥).

سابعًا – خلق اللّٰه النفس مفطورة على الخير والشر يقول تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [5] الآية، ولكل إنسان شيطان لاختبار صدق إيمانه، عن ابن مسعود قال: قال رسول اللّٰه ﷺ : « مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ وَلَهُ شَيْطَانٌ " قَالُوا: وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ: " وَأَنَا إِلاَّ أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ فَلاَ يَأْمُرُ إِلاَّ بِخَيْرٍ » .

١) سورة الأعراف /١٦ – ١٧.
٢) سورة النساء /١١٨ – ١٢٠.
٣) سورة سبأ /٢٠ – ٢١.
٤) سورة المجادلة /١٩.
٥) سورة الشمس /٧ – ٨.

يقول فخر الدين الرازي: من انحرف وغلبه هواه صار كالبهيمة وهم من قصدهم اللّه بقوله: ﴿ مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِيۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾ (١) .

ثامنًا – شرع اللّه الاستعاذة من الشيطان ومقاومته واللجوء إلى اللّه لمحاربته يقول تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ ﴾ (٢) كذلك فقد شرع اللّه التوبة والاستغفار للتخلص من الانحراف والعودة إلى الطريق المستقيم قال تعالى: ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾ (٣) .

الإسلام والتفسير الاجتماعي والثقافي للانحراف والجريمة

أكد الإسلام قبل كل المدارس الاجتماعية الحديثة أثر البيئة الاجتماعية والثقافية في تشكيل فكر واتجاهات وقيم وسلوكيات الإنسان، وبالتالي في استوائه وانحرافه قال **عليه السلام** : « كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ » (البخاري جـ ٢ ص٩٥ باب ٧ في عذاب القبر)، وقال **عليه السلام** : « كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ عَلَى الْفِطْرَةِ » (صحيح مسلم ٢٠٤٨) ويشير القرآن الكريم إلى أثر البيئة الفاسدة في غرس الرذائل في **قوله تعالى** : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾ (٤) وينعى القرآن على المقلدين عدم تحكيم عقولهم في العديد من الآيات الكريمة كما ينبه الإسلام إلى الأثر الهام للصحبة على فكر وسلوك الإنسان، يقول **عليه الصلاة والسلام** « الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ » (أبو داود والترمذي والحاكم) ومن حديث أبي هريرة قال **عليه الصلاة والسلام** : « مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَجَلِيسِ السُّوءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكِيرِ... » الحديث. (متفق عليه) وقال **عليه الصلاة والسلام** : « لاَ تُصَاحِبْ إِلاَّ مُؤْمِنًا وَلاَ يَأْكُلْ طَعَامَكَ إِلاَّ تَقِيٌّ » (رواه أبو داود والترمذي بإسناد لا بأس به). ويقول تعالى في سورة الكهف: ﴿ وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ وَلَا تَعۡدُ عَيۡنَاكَ عَنۡهُمۡ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا ﴾ (٥) ويقول الفقيه

---

١) سورة الأعراف /١٧٨.
٢) سورة الأعراف /٢٠٠.
٣) سورة النساء /١١٠.
٤) سورة البقرة /١٧٠.
٥) سورة الكهف /٢٨.

أبو الليث " من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده اللَّه ثمانية أشياء: "

١ – من جلس مع الأغنياء زاده اللَّه حب الدنيا والرغبة فيها.

٢ – ومن جلس مع الفقراء جعل اللَّه له الشكر والرضا بقسمة اللَّه.

٣ – ومن جلس مع السلطان زاده اللَّه القسوة والكبر.

٤ – ومن جلس مع النساء زاده اللَّه الجهل والشهوة.

٥ – ومن جلس مع الصبيان ازداد اللهو والمزاح.

٦ – ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة.

٧ – ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات.

٨ – ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع (النووي، محي الدين – بدون تاريخ ١٧١).

ويؤكد الإسلام أثر المناخ الاجتماعي والثقافي العام داخل المجتمع على الاستواء والانحراف ولهذا نجد أن الإسلام يحارب كل ما من شأنه دفع الناس وحثهم على الانحراف من خلال مجموعة من التنظيمات والإجراءات البنائية – الوقائية والعلاجية في آن واحد وأهم هذه التنظيمات ما يلي:

١ – تحريم التبرج، فالتبرج أحد العوامل الدافعة لارتكاب الانحراف، ويقصد به أن تظهر المرأة للرجال الأجانب (غير المحارم) ما يوجب عليها الشرع أن تستره من زينتها ومحاسنها (الجار اللَّه، عبد اللَّه – ١٤٠٧ – ١١) والتبرج محرم بنص الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰ ﴾ (1) وقال *عليه السلام* : « الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتِ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ » (رواه البزار والترمذي) وقال تعالى: ﴿ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَا ﴾ (2) وتطلق الزينة على الجميل من الملابس والحلي وكل مظاهر التجميل. والمقصود بـ ﴿ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا ﴾ (3) ما لا يمكن إخفاؤه كالثياب الظاهرة والعباءة أو ما ظهر دون قصد.

ويشير الإمام القرطبي (القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد – المجلد ٦ – ٢٢٧)

---

١) سورة الأحزاب /٣٣.

٢) سورة النور /٣١.

٣) سورة النور /٣١.

إلى أن معنى هذه الآية أنه " لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تبدي زينتها إلا لمن تحل له أو لمن هو محرم عليها على التأبيد، فهو آمن من أن يتحرك طبعه إليها لوقوع اليأس له منها ". وقد جاء في الصحيحين عنه *عليه السلام* « أَنَّهُ " صَرَفَ وَجْهَ الْفَضْلِ عَنِ الْخَثْعَمِيَّةِ حِينَ سَأَلَتْهُ وَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَقَالَ *عليه السلام* الْغَيْرَةُ مِنَ الإِيْمَان وَالْمِذَاءُ مِنَ النِّفَاق » (متفق عليه) (القرطبي – مجلد ٦ – ٢٢٧) وقد روى الترمذي « عَنْ نَبْهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا وَلِمَيْمُونَةَ وَقَدْ دَخَلَ عَلَيْهِمَا ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ: " احْتَجِبَا " فَقَالَتَا: " إِنَّهُ أَعْمَى "، قَالَ: " أَفَعَمْيَاوَتَان أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانه ؟ » .

وقد اختلف العلماء في تفسير ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [1] فقال ابن مسعود: " ظاهر الزينة هو الثياب " وزاد ابن جبير الوجه. وقال سعيد بن جبير أيضًا وعطاء والأوزاعي " الوجه والكفان والثياب " (القرطبي ج٦ – ٢٢٨) وقد كان ظهور الوجه والكفين عادة وعبادة في الصلاة والحج – فيصح أن يكون الاستثناء راجعا إليهما وقد روى أبو داود « أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا دَخَلَتْ عَلَى الرَّسُول ﷺ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا الرَّسُولُ *عليه السلام* وَقَالَ لَهَا: " يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَت الْمَحِيضَ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلاَّ هَذَا، وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْه » (رواه أبو داود) (الطبري – جـ ٦ – ٢٢٨) وقال ابن خويز إن المرأة إذا كانت جميلة، وخيف من وجهها وكفيها الفتنة فعليها ستر ذلك (الطبري – جـ ٦ – ٢٢٨).

٢ – منع الاختلاط لأنه مدعاة للانحراف ويدخل فيه الخلوة بالأجنبية وأن هذه الخلوة من الأسباب الممهدة والميسرة لارتكاب الفاحشة لقوله *عليه السلام* : « لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ إِلاَّ كَانَ الشَّيْطَانُ ثَالِثَهُمَا » (رواه أحمد والترمذي والحاكم وصححه). وقال *عليه السلام* : « لاَ يَخْلُوَنَّ أَحَدُكُمْ بِامْرَأَة إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ » (متفق عليه) ومن محاربة الاختلاط الفصل بين الأخوة والأخوات في المضاجع بعد سن معينة.

٣ – الحض على الحياء وغض البصر. فالتبجح وتتبع العورات أحد عوامل الانحراف لهذا يأمرنا الإسلام بغض البصر في *قوله تعالى* : ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ . وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ [2] .

---

١) سورة النور /٣١.

٢) سورة النور /٣٠ – ٣١.

وسبب تحريم السفور والاختلاط والأمر بغض البصر أن هذه العوامل تيسر الفاحشة وتؤدي إلى عدم الزواج والسفاح وظهور جرائم الاغتصاب وتؤدي إلى تفكك الأسر والطلاق وتشرد الأبناء وفقد الأسرة لوظائفها وهي السكن والمودة والرحمة.. وهي تؤدي إلى سخط اللَّه وعذابه في الآخرة.

٤ – تحريم الغيبة والنميمة والتجسس وسخرية الناس بعضهم من بعض، لأن هذه الممارسات السيئة تؤدي إلى شيوع الحقد والعدوانية والصراع والانحراف، يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ ﴾ (١) الآية، ويقول تعالى: ﴿ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ ﴾ (٢) الآية.

٥ – تحديد مجالات معينة لعمل المرأة، ووضع الضوابط لخروجها سواء للتعليم أو العمل فالمرأة عورة، ولها طبيعة تختلف عن الرجال – كالحيض والحمل والولادة والنفاس والرضاعة والحضانة والتركيب الجسمي. وهناك أدلة على عدم مشروعية عمل المرأة خارج بيتها، وإن حدث فيجب مراعاة الضوابط الشرعية: الحجاب الشرعي، وتحريم السفور والاختلاط والتبرج ويجب أن تتفرغ المرأة لأداء أهم الوظائف وهي خدمة زوجها وتربية أبنائها تربية سليمة فاضلة، وهذا أساس بناء المجتمع الفاضل. وإذا كانت هناك ضرورة لخروجها للعمل فالضرورة تقدر بقدرها.

٦ – التمسك بالقيم والأخلاق الإسلامية، فكل ألوان الانحراف تنجم عن غياب هذه القيم والأخلاقيات. وفي مقدمة القيم المانعة من الانحرافات الظاهرة والباطنة مراقبة اللَّه في السر والعلن وتربية الضمير الإنساني والصبر والإخلاص والتماس الأعذار للناس وكظم الغيظ وعدم الغضب والجود والعدل وعدم التباغض والتحاسد أو التناجش (النووي – بدون تاريخ) والآيات والأحاديث في هذا الصدد كثيرة.

٧ – حفظ العقل: فغياب العقل أحد العوامل الأساسية للانحراف، لهذا يحرم

١) سورة الحجرات /١١.

٢) سورة الحجرات /١٢.

الإسلام الخمر، وكل ما يغيب العقل. فعن عبد اللّه بن عمرو أن النبي ﷺ قال: « الْخَمْرُ أُمُّ الْخَبَائِثِ » (سيد سابق، – ١٩٨٥ – جـ ٨ – ٢١) وقد أخرج مسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » (رواه مسلم حديث رقم ٧٤ – ٢٠٠٢ الجزء الثالث) ويقاس على الخمر كل المخدرات الأخرى – وقد جعل اللّه جريمة شرب الخمر من جرائم الحدود التي يغلب فيها حق اللّه.

٨ – يدعو الإسلام المؤمنين إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم السكوت عن الحق. فأحد عوامل شيوع الانحرافات سكوت الناس عن المنكرات خوفًا أو نتيجة للامبالاة واليأس من الإصلاح، مما يؤدي إلى تمادي المنحرفين وظهور انحرافات جديدة واستحق بنو إسرائيل لعنة اللّه لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه. يقول تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [١] الآية فالإسلام يحارب السلبية والانعزالية والتفكك ويحقق التضامن الاجتماعي والأخلاقي داخل المجتمع.

٩ – يقيم الإسلام نظامًا محكمًا للجزاءات، فضعف الجزاءات قد يكون عاملاً في إقدام بعض ضعاف النفوس على الانحراف تحت دافع الطمع والجشع. وتصنف الشريعة الإسلامية العقوبات إلى ثلاثة أقسام، الحدود، والقصاص والدية، والتعزير. (محمد أبو زهرة – ١٩٧٦ – ٦٦ – ١٢٣) والنوعان الأول والثاني جرائم محددة ومقدرة شرعًا فصل فيها الشرع بالتفصيل من حيث نوع الفعل والأركان العامة والخاصة وطرق الإثبات والعقوبة المحددة لكل جريمة. أما جرائم التعزير لولي الأمر أن يقدرها حسب الظروف وبما يحقق صالح الجماعة والفرد في ضوء الضوابط الشرعية، والعقوبة في الإسلام هي أذى شرع لدفع المفاسد. ودفع الفساد في ذاته مصلحة وهو مقدم على جلب المنافع (محمد أبو زهرة – ١٩٧٤ – ٦ – ١٠) وهناك ثلاثة اعتبارات جوهرية تأخذها الشريعة عند تحديد الجريمة والعقاب وهي:

أ – مقدار الأذى الذي يترل بالمجني عليه.

ب – مقدار الترويع والإفزاع العام الذي تحدثه الجريمة.

---

١) سورة آل عمران /١٠٤.

جـــ – مقدار ما في الجريمة من اعتداء وهتك لحمى القيم والأخلاق وفضائل الإسلام.

وتراعي الشريعة في ضرورة تحقيق العقوبة وظائف الزجر والردع للآخرين (عودة عبد القادر – بدون تاريخ – جـــ١). وأبشع أنواع الجرائم الحدود، وهو العقوبات المقدرة حقًا لله ولا يوجد لها حد أدنى وحد أعلى، ولا يمكن للقاضي أو ولي الأمر أو المجني عليه إسقاطها أو التخفيف منها متى ثبتت شرعًا (النبهان، فاروق – ١٣٩٤ – ٤٢٦ – ٤٢٧) والحدود موانع قبل الفعل زواجر بعده.

أما جرائم القصاص هي مفروضة على الاعتداء على العباد، وأساسها المساواة بين ما وقع من الجاني بالفعل، وما يناله من عقاب. والقصاص هو العقوبة الأصلية للجرائم العمدية، والدية هي العقوبة البديلة، والدية هي العقوبة الأصلية في جرائم القتل أو الجرح الخطأ لانتفاء القصد الجنائي ومن رحمة اللّٰه أن الشريعة جعلت الحق الوحيد للعفو هنا للمجني عليه أو ولي الدم.

١٠ – يهتم الإسلام برعاية الأطفال والشباب وقد رسم لذلك سياسة تربوية ومنهجًا واضحًا من أجل ضمان إعدادهم القيمي والعقائدي والأخلاقي وبالتالي استوائهم السلوكي. وهناك من الدارسين مثل " إيرمان ميرجر Merger E. (السمالوطي – ١٩٨٣ – ٢٤٩) من يؤكد أن إهمال تربية ورعاية الشباب يعرضهم للضياع وبالتالي الإقدام على السلوك الإجرامي، وأن هناك علاقة سلبية بين معدلات الجريمة وحجم تكامل الشباب مع مجتمعهم وتحديد مواقعهم بشكل جيد، فإذا لم يخطط لإعدادهم وتزويدهم بمضامين تربوية وثقافية مخططة سوف يحاولون إيجاد ثقافة خاصة بهم وغالبًا ما تكون ثقافة انحرافية. ويؤكد الدارسون أهمية تحقيق الالتقاء بين ثقافة الأجيال تجنبًا للصراع والانحراف، وهذا ما يؤكده الإسلام. فقد وضع الإسلام منهجًا متميزًا لإعداد الشباب عقائديًا وفكريًا ونفسيًا وجسميًا وثقافيًا، ووضع معايير محددة لذلك فصلها القرآن الكريم. فهناك خصائص عباد الرحمن كما فصلتها سورة الفرقان، وهناك منهج التربية كما جاء في سورة لقمان.

وأساس الشخصية الإسلامية إرساء العقائد والقيم والأخلاقيات، وتكوين الضمير الإنساني ومراقبة اللّٰه في السر والعلن.

وهذا خير عاصم من الانحراف، ويؤكد منهج إعداد الشباب في الإسلام على تربيتهم خلال مرحلة الطفولة على التقوى والتواضع والإخلاص والأخوة وتكريم الوالدين وطاعتهما في غير معصية، وخفض الصوت والقصد في المشي ونبذ الشرك وأهله والعفة، وحب العلم والجهاد والسعي للرزق الحلال والزواج المبكر، واختيار الزوجة على أساس معيار الدين والصلاح وليس الغنى والحسب والنسب، واختيار الزوج من جانب ولي أمر الشابة على أساس الدين والخلق، وقد حدد المنهج الإسلامي مراحل معينة لإعداد الطفل إعدادًا إسلاميًا على أساس أن إعداد الشباب الصالح يبدأ من مرحلة الطفولة. قال *عليه السلام* : « مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلاَةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ، وَإِذَا بَلَغَ عَشْرَ سِنِينَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا » (سنن أبي داود – جـ١ – ص ٣٣٢ – حديث رقم ٤٩٤).

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية حسن اختيار الأسماء، وأوصى *عليه السلام* بالشباب قال *عليه السلام* : « أُوصِيكُمْ بِالشَّبَابِ خَيْرًا فَإِنَّهُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، لَقَدْ بَعَثَنِي اللَّهُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ فَحَالَفَنِي الشَّبَابُ وَخَالَفَنِي الشُّيُوخُ » (رواه البخاري). ويؤكد الإسلام على أهمية الإعداد العقائدي والقيمي والأخلاقي للشباب، وإعدادهم اجتماعيًا ومهنيًا وعلميًا كذلك وهذا يعني الإعداد المتكامل لهم.

١١ – يؤكد الإسلام على أهمية رعاية بعض الفئات الخاصة رعاية تنطلق من الإيمان والعقيدة نتيجة لظروفها الخاصة، ونتيجة لما ينجم عن إهمالها من خطورة على المجتمع وعلى أنفسهم نظرًا لتعرضهم للانحراف والجريمة. وأهم هذه الفئات الفقراء والمساكين والأيتام.. وقد وضع الإسلام حلولاً جذرية لمواجهة مشكلات الفقراء والمساكين فالقادرون منهم على العمل يجب على الحاكم إيجاد فرص عمل شريف لهم وفتح أبواب الرزق أمامهم كواجب على الدولة الإسلامية. كذلك فقد فرض الإسلام الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعي، وحقهم في بيت المال وحقهم في أموال الأغنياء في حالة عدم كفاية أموال الزكاة لسد احتياجاتهم، وهذا ما تحدث عنه فقهاء المسلمين تحت عنوان " حق الكفاية للفقير والمسكين " (يوسف القرضاوي، – ١٩٨٥ – ١٢٠ – ١٢١) وتعد فريضة الزكاة الإسلامية أول تشريع منظم للضمان الاجتماعي الحقيقي

الذي لا يعتمد على الإحسان والصدقات الطوعية. على أساس أنها حق مقدر للفقراء والمساكين سواء المسلمين أو الذميين الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية. ونظام الضمان الاجتماعي الذي حاولت دول الغرب الأخذ به منذ سنة ١٩٤١ لا يصل بحال إلى مستوى ضمان الإسلام سواء في منطلقاته أو أهدافه أو وسائله أو القيم التي يقوم عليها، كما لم يصل إلى تحقيق الكفاية الكاملة لمستحقي الضمان وأسرهم. فمنطلقات الضمان الوضعي الخوف من آثار الصراع والاستغلال التي يعاني منها قطاع كبير في المجتمع الغربي بعد حدوث التحولات اللبرالية هناك، والخوف من انتشار الأفكار الهدامة التي تحملها المذاهب الاشتراكية والفوضوية، والإلحادية المدمرة، ولم يظهر ذلك الضمان بشكل برامج إلا بعد الحرب العالمية الثانية. أما الضمان الاجتماعي في الإسلام فهو فريضة تنطلق من منطلقات عقائدية، وهي قربى إلى اللّه ورحمة بالضعفاء، ولا تستهدف تحقيق أهداف سياسية أو مصلحية كما هو الحال بالنسبة للضمان الاجتماعي الوضعي في الشرق أو الغرب (القرضاوي – ١٨٥ – ١٦٠) أما اليتيم وهو الذي فقد أباه لوفاته وحتى بلوغه الحلم: يقول *عليه السلام* « لاَ يُتْمَ بَعْدَ احْتِلاَمٍ » (أخرجه أبو داود) فقد تغير وضعه بعد الإسلام، كان اليتم قبل الإسلام عارًا ومذلة، فأصبح بعد الإسلام وضعًا طبيعيًا يستوجب الرعاية والعناية. ويكفي اليتامى فخرا أن الرسول *عليه السلام* أشرف الخلق كان يتيمًا ﴿ أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ ﴾ [1] وقد أمر الإسلام بحسن معاملة اليتيم وكفالته وحفظ حقوقه وصيانة أمواله وتنميتها حتى لا تأكلها الصدقة. وتوعد آكل أموال اليتامى أو الإساءة إليهم. فقد روى سهل بن سعد الساعدي ﵁ أن رسول اللّه ﷺ قال: « أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى وَفَرَّجَ بَيْنَهُمَا » . (أخرجه البخاري والترمذي وأبو داود). وقد أوجب الإسلام إعطاء اليتامى من القسمة إذا حضروها رعاية لهم وبرًا بهم وتجنبًا للإساءة إليهم (ارجع للآية ٨ من سورة النساء) وجعل لهم نصيبًا مفروضًا في الغنائم (ارجع للآية ٤١ الأنفال) وجاء في القرآن أن من يأكل مال اليتيم يأكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا (ارجع للآية ١٠ النساء) وعلى كافل اليتيم في الإسلام أن يتعفف إن كان غنيًا وأن يأكل بالمعروف إن كان محتاجًا (ارجع إلى سورة النساء ٦) ويجب عليه تسليم أموال اليتيم إليه إذا كبر كاملة.. كل هذه الجوانب

---

١) سورة الضحى /٦.

وغيرها من رعاية اليتيم تنطلق من منطلقات عقائدية وقيمية وتؤدي وظائف دينية واجتماعية مهمة من بينها تحقيق المجتمع المتكامل وتجنب انحراف هذه الفئة من فئات المجتمع.

١٢ – ينهى الإسلام عن الظلم والتسلط والتفرقة العنصرية، وهي عوامل أساسية تحدث عنها علماء الجريمة على أنها دوافع كبرى للانحرافات والجريمة، فالعديد من الانحرافات والجرائم تنجم عن التفرقة العنصرية، وعن الشعور بالظلم، وعن الشعور بالإحباط، وعن التفاوت الشاع بين الناس في الغنى الفاحش والفقر المدقع وتشير الدراسات إلى أن هذه العوامل وراء العديد من جرائم الشغب والعنف في المجتمعات (عيسى، حسن – ١٩٨٠ – ٧) ويرى (عيسى) أن " العنف وإحداث الشغب أصبحا من السمات المميزة لعالمنا المعاصر " وهذه الجرائم لها آثارها السلبية على المجتمعات. ومثلاً في كوريا انخفض معدل النمو الاقتصادي ٤% نتيجة أحداث العنف (إضراب الطلبة تظاهراتهم خلال الفترة من ١٩٧٩/١٠/٢٦ حتى ١٩٨٠/١٠/٣٠) (عيسى – ١٩٨٠ – ٧) وينتشر هذا النمط من الإجرام السياسي في المجتمعات البعيدة عن المنهج الإلهي والتي تطبق نظمًا وضعية، بسبب ما تؤدي إليه هذه النظم من تفرقة عنصرية وطبقة وشعور بالظلم لدى قطاعات كبيرة من المجتمع " وللإسلام موقفه الواضح من هذه القضايا. فالناس كلهم انحدروا من آدم *عليه السلام* ، وآدم من تراب، ولا فضل لعربي على عجمي، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى، يقول تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ [1] فالإسلام ينبذ التفرقة العنصرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ومعايير التمايز بين الناس التقوى والعلم للصالح والعمل الصالح، ويؤكد الإسلام على تحريم الظلم وإقامة العدل. والأدلة في هذا الشأن عديدة منها *قوله تعالى* : ﴿ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [2] وعن عبد اللَّه بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال رسول اللَّه ﷺ : « إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا » (رواه مسلم ص ١٤٥٨ حديث رقم

١) سورة النساء /١.

٢) سورة المائدة /٨.

١٨٢٨) والمجتمع الإسلامي يحقق المصالح سواء علم الناس بها أو لم يعلموا، وهي حفظ الدين، والعقل والعرض، والنفس، والمال، ويقضي على مشكلة التفاوت الاقتصادي بين الناس من خلال أساليب كفيلة بتحقيق العدالة أهمها فريضة الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعي، والصدقات الطوعية، والميراث.. والمتأمل للنظام السياسي الإسلامي يجد أنه يقضي على كل عوامل الجريمة السياسية (العنف والشغب.. إلخ) لأنه يقوم على العدل والمساواة ورفع الظلم والشورى وتحقيق المصالح للناس جميعًا ونبذ التفرقة العنصرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...، إلى جانب أنه يحقق التنمية بكل أبعادها الروحية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية... من منطلقات إيجابية (السمالوطي، نبيل ١٩٨٨ – ٣٢٢ – ٣٤٤).

وبعد أن أرسى الإسلام دعائم مجتمع يسوده العدل والكفاية والمساواة والإخاء والتكامل والنمو والشورى في إطار إيجابي شامل، يقرر الإسلام نظامًا محكمًا للجزاءات ويحدد أقصى العقوبات لما يطلق عليه الآن جرائم العنف والإرهاب، وقد وضعها الإسلام ضمن جرائم الحدود وهي الحرابة، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [1] الآية. فالحرابة هي إعلان للحرب على أمة المسلمين ومرتكبوها يحاربون اللّه ورسوله لأنهم يحاربون شرعه بترويع الآمنين وقطع الطريق على المسلمين لسلب أموالهم وأمتعتهم (محمد أبو زهرة، – ١٩٧٤ – ١٥٤) وهناك جريمة البغي التي تدخل ضمن ما يطلق عليه اليوم الجرائم السياسية، وجريمة البغي هي الخروج على من تثبت إمامته في غير معصية بمغالبته ولو تأويلا. والبغاة عند الحنابلة هم الخارجون على إمام ولو غير عدل بتأويل سائغ ولهم شوكة ولو لم يكن فيهم مطاع، وأهم أركان البغي: أولاً: الخروج على الإمام، ثانيًا: أن يكون الخروج مغالبة، ثالثًا: توافر القصد الجنائي. وتكتفي الشريعة في جريمة البغي وهي من جرائم العنف بإباحة دماء البغاة وأموالهم بالقدر الذي يقتضيه ردعهم والتغلب عليهم وردهم إلى الطاعة. (عودة عبد القادر – بدون تاريخ – ٦٧٤ – ٧٠٥).

١) سورة المائدة /٣٣.

الإسلام والتفسير البيئي للانحراف والسلوك الإجرامي:

يؤكد الإسلام حقيقة جوهر الإنسان، فهو مخلوق من الأرض أو التراب أو من صلصال من حمإٍ مسنون، ومن نفخة من روح اللَّه، يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴾ (1) ويؤكد الإسلام حقيقة ارتباط الإنسان بالأرض وعيشه عليها. يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ ﴾ (2) ويقول تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَـٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾ (3) وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا . ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا . وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا . لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴾ (4) وقد اقتضت حكمة اللَّه أن يخلق الإنسان من جانبين، الجانب الترابي، وهو أساس الشهوات والتطلعات المادية، والجانب الروحي وهو أساس سمو الإنسان وتكريم اللَّه له. وجاء في القرطبي (القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري – ١٩٦٧ – جـ ٢٢١ – ٢٦٣) عن ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل أن آدم *عليه السلام* هو خليفة اللَّه في إمضاء أحكامه وأوامره لأنه أول رسول إلى الأرض. وسمي آدم – كما قال (سعيد بن جبير (القرطبي – ١٩٦٧ – ٢٧٩) لأنه خلق من أديم الأرض. وقيل إن اللَّه أرسل ملك الموت أتى له بتراب من أماكن مختلفة من الأرض – وبله حتى عاد طينًا لازبا وتركه حتى أنتن حيث يقول: ﴿ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ (5) وخلقه اللَّه بيديه حتى لا يتكبر إبليس عليه. ثم نفخ فيه الروح فدخل الروح من رأسه فعطس. فقالت له الملائكة " قل الحمد لله " فلما دخل الروح في عينه نظر إلى ثمار الجنة، ولما دخل جوفه اشتهى الطعام (القرطبي – ١٩٦٧ – ٢٨١) وقد اقتضت حكمة اللَّه تحقيق إشباع حاجات هذين الجانبين للإنسان بشكل متوازن بعيد عن التطرف من إفراط وتفريط، ومن خلال التعادلية الإسلامية الدقيقة بضوابطها وتنظيمها الإلهي الدقيق. وينجم الانحراف إذا طغى الجانب الترابي الشهوي، وحاول الإنسان إشباع شهواته دون تقيد بهذه الضوابط الإسلامية التي تكفل سلامة التوجه والسلوك والنتائج. وقد شبه اللَّه سبحانه وتعالى المشركين والكافرين بأنهم كالأنعام، أو هم أضل سبيلا فهذا هو سبب الانحراف بكل أشكاله وصوره.

---

١) سورة الحجر /٢٨ – ٢٩.

٢) سورة الأعراف /١٠.

٣) سورة طه /٥٥.

٤) سورة نوح /١٧ – ٢٠.

٥) سورة الحجر /٢٨.

وقد نبه ابن خلدون إلى أثر العوامل الجغرافية في تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه وفكره، وذلك في عدة مواضع من (المقدمة) منها فصل بعنوان " في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم " (ابن خلدون، عبد الرحمن تحقيق وافي – بدون تاريخ – ٣٨٧) وهناك فصل بعنوان " في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم " (ابن خلدون – بدون تاريخ – ٣٩٤) وهذا يعني أن ابن خلدون تنبه إلى العلاقة التفاعلية بين البيئة الجغرافية وبين الإنسان ومجتمعه وتاريخه وثقافته. وهذا هو ما يطلق عليه " الأيكولوجيا الاجتماعية " وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق المفكر الفرنسي " مونتسكيو " في معالجته للعلاقة بين البيئة الجغرافية والسلوك، وقد ربط ابن خلدون بين البيئة الجغرافية ولون البشر وأحوالهم المعيشية وطابعهم الأخلاقي ونظامهم الإنتاجي، كما ربط بين النمو السكاني والعمراني من جهة وبين النمو الاجتماعي والاقتصادي من جهة أخرى " يقول ابن خلدون " ومتى زاد العمران زادت الأعمال وزاد الترف تبعًا للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة " وقد سبق ابن خلدون بهذه الفكرة نظرية " دوركيم " في تقسيم العمل الاجتماعي (السمالوطي، نبيل – ١٩٧٧ – ٣٧ – ٣٨) وهذا يعني أن العلماء المسلمين أدركوا أثر البيئة الجغرافية على سلوك الإنسان وفكره استواء وانحرافا، لكنهم لم يقعوا في الحتمية الجغرافية التي وقع فيها أنصار المدرسة الجغرافية مثل " كوبلت " و " جيري " في فرنسا والعديد من الباحثين في ألمانيا خاصة أنصار مدرسة (الجيويولبطيقا).

الإسلام والتفسير (البيولوجي) للانحراف والسلوك الإجرامي:

ينكر الإسلام ابتداء وجود ارتباط بين السمات الجسمية في الجسم أو الوجه أو الدماغ، من جهة وبين السلوك الإجرامي من جهة أخرى، كذلك ينكر العلاقة بين استواء السلوك وانحرافه وبين الأجناس البشرية Races وهو يرفض الاتجاه العنصري في فهم المجتمع والسلوك الإنساني، الذي يمثله " الكونت ارتود دي جويينو " في

دراسته بعنوان " بحث في تفاوت الأجناس البشرية " سنة ١٩٥٣م، والباحث الألماني " أوتو آمون " Amon Ott في دراسته بعنوان " النظام الاجتماعي ودعائمه الطبيعية " سنة ١٨٩٨، والباحث الفرنسي فاشي دي لابوج Pouge la de Vacher في دراسته بعنوان " اصطفاءات اجتماعية " (بدوي، السيد محمد – ١٩٦٦ – ١٩٧ – ٢٢٦) وتقوم النظرية العنصرية عند هؤلاء الباحثين على أساس الربط بين الخصائص الثقافية والاجتماعية والعقلية والسلوكية والأخلاقية من جهة وبين الخصائص الجسمية من جهة أخرى – مثل شكل الجسد وطول الرأس ومعامل الجمجمة... إلخ ولا شك أن هذه النظريات العنصرية انطلقت من منطلقات أيديولوجية وسياسية استعمارية، وحاولت تحقيق أهداف عدوانية تبرر الغزو والتسلط وليس من أهداف علمية موضوعية (السمالوطي نبيل – ١٩٨١ – ٦٧ – ٧٤) وقد أثبت العلماء من خلال الأبحاث والقياسات الموضوعية فساد وانحياز هذه النظريات، ويؤكد الإسلام ابتداء وحدة الجنس البشري يقول تعالى في سورة النساء: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [1] الآية.

وهذا لا يعني تجاهل الإسلام للعوامل (البيولوجية) أو الوراثية وتأثيرها على فكر الإنسان وعلى سلوكه، ولكنه يضع هذه العوامل في موقعها الصحيح دون مبالغة أو تهويل أو تهوين. فالإسلام يؤكد أثر الجوع على تخفيف حدة الشهوة يقول *عليه السلام* : « إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ » .. " الحديث (صحيح مسلم ص١٧١٢).

ونصح *عليه السلام* الشباب بالزواج المبكر حيث قال: « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ » . (رواه البخاري ٣/٢٣٨). وقد نصح *عليه السلام* بزواج الولود الودود. قال *عليه السلام* : « تَزَوَّجُوا الْوَلُودَ الْوَدُودَ » (الألباني، محمد ناصر الدين، ١٩٨٢ – جـ٣ – ٤٠) وأمر الرسول *عليه السلام* بتخير أمهات أبناء المستقبل بقوله *عليه السلام* : « تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ » (النيسابوري، الحاكم – ١٩٦٨ – ١٦٣) كل هذا يشير إلى اعتراف الإسلام بالجوانب الوراثية (البيولوجية) للسلوك.

---

١) سورة النساء /١.

ومما يدل على اعتراف الإسلام بالجوانب (البيولوجية) وأثرها في السلوك أن المسئوولية في الإسلام ترتبط بالتكليف، وهذا يقتضي أن يكون الجاني مكلفًا ومختارًا ومسئولاً وعلى علم بحرمة ما يرتكبه من فعل. ولهذا يعفي الإسلام فاقدي الأهلية من المسئولية، كالأطفال ومختلي العقل، كذلك يعفي من المسئولية المكرهين على أداء فعل محرم. والمسئولية في الإسلام مرفوعة عن ثلاث، عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق (أبو زهرة – ١٩٧٦ – ٤٦٣ – ٤٨٧).

وهناك مجموعة من القواعد الأصولية بشأن أركان الجريمة، منها أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص، وأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بالتحريم ولا يكلف شرعًا إلا من كان قادرًا على فهم دليل التكليف أهلاً لما كلف به، ولا يكلف أي شخص إلا بفعل مقدور للمكلف، معلوم له علمًا يحمله على الامتثال (خلاف – بدون تاريخ – ١٢٩ – ١٣٠) ورفع الإسلام المسئولية عن المجنون (المختل عقليًا بسبب خلل بيولوجي) يؤكد اعتراف الإسلام بالعوامل البيولوجية في تفسير السلوك الانحرافي.

ويتحدث الإسلام عن حقيقة تتصل بمرض القلوب وترتبط بانحراف السلوك والنفاق، بقوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴾ [1] ويتحدث القرآن الكريم عن " عمى القلوب " يقول تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [2] ويتحدث القرآن الكريم في سورة مريم عن مريم عندما أتت قومها وهي تحمل السيد المسيح فقال لها قومها: ﴿ يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴾ [3] وفي حديث عن الرسول *عليه السلام* « النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَخِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقِهُوا » (محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، جـــ ٦ – ص٣٧، رقم ٢٧٩٠).

كل هذا يؤكد أن الإسلام يعترف بأثر العوامل (البيولوجية) في تفسير السلوك مع وضعها في موقعها الصحيح ورفض فكرة الحتمية (البيولوجية).

١) سورة البقرة /١٠.
٢) سورة الحج /٤٦.
٣) سورة مريم /٢٨.

الإسلام والتفسير الاقتصادي للانحراف والسلوك الإجرامي:

يدرك المتأمل للأسس البنائية للاقتصاد الإسلامي الأهمية الكبرى التي ينيطها الإسلام بقضايا المال والملكية والإنتاج والاستثمار والعمل وعدالة التوزيع والقضاء على كل أنواع الظلم والتفاوت الكبير بين الناس والتعامل الربوي والاستغلال والاكتناز والغش والاحتكار.. إلخ وينطلق الإسلام في اهتمامه بمعالجة هذه الأمور من ارتباطها بأمن المجتمع واستقراره وتحقق التكامل والتوازن والتنمية ولما لهذه الأمور من أثر لا ينكر على العقيدة والقيم والأخلاق والسلوك. وقد تحدث العديد من الباحثين في علوم الجريمة عن أثر الفقر والتفاوت الاقتصادي الضخم بين الناس على الانحراف والسلوك الإجرامي.

والإسلام يحارب الفقر، وإذا كان الفقر والغنى أمورًا تتم بإرادة اللَّه سبحانه وتعالى، فإن دعوة الإسلام إلى محاربة الفقر وإلى تحقيق الغنى للمسلمين هي دعوة للانتقال من قضاء اللَّه إلى قضاء اللَّه، وكان الرسول *عليه السلام* يدعو ربه بقوله: « اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْهُدَى وَالتُّقَى وَالْعَفَافَ وَالْغِنَى » (مسلم ص٢٠٧٨ – حديث رقم ٢٧٢١).

ويشير " القرضاوي " (القرضاوي، يوسف – ١٩٨٥ – ١٤ – ١٦) إلى أن الفقر خطر على العقيدة، وخطر على الأخلاق، وخطر على الفكر الإنساني، وخطر على الأسرة، وخطر على أمن المجتمع واستقراره. ومحاربة الفقر ومواجهة مشكلاته هي إحدى الأسس البنائية أو الاستراتيجية للاقتصاد الإسلامي، ونوجز هذه الأسس أولاً، قبل التعرض لموقف الإسلام من قضية أو مشكلة الفقر وأساليب مواجهتها. ونوجز أهم هذه الأسس فيما يلي (السمالوطي، نبيل ١٩٨٨ – ١٩٤ – ١٩٩):

١ – الاتفاق مع الطبيعة البشرية التي فطر اللَّه الناس عليها.

٢ – تحقيق التوازن بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، والإشباع المتوازن لحاجة الإنسان في ضوء ضوابط تكفل سلامة التوجه والسلوك والنتائج.

٣ – تطبيق مجموعة من الضوابط التي تنطلق من منطلقات عقائدية تحول دون الانحراف أو الإجرام أو التفكك، أهمها أداء فريضة الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعي والحث على التصدق والدعوة إلى تثمير الأموال في المجالات المشروعة وإلى

الإنتاج والنهي عن الربا والغش والاحتكار وتوظيف المال في الإضرار بالآخرين أو أكل حقوقهم من خلال الرشوة والهدايا غير المشروعة، وعدم الإسراف وعدم اكتناز الأموال وعدم الإضرار بحقوق الغير. وقد ضمن الإسلام عدم التكدس المرضي للثروات في جانب وتركز الحرمان المرضي في جانب آخر، من خلال ضوابط مفروضة كالميراث الشرعي وأداء الزكاة...، وذلك ضمانًا لعدم ظهور روح العداء والبغض والحقد بين فئات المجتمع، وهي المدخل للعديد من ألوان الصراع والتفكك والانحراف، وتشير القواعد الفقهية إلى إمكان تقييد الحقوق الفردية إذا ما ترتب عليها إضرار بالغير كالحجر على السفيه ومصادرة الأموال المحتكرة وبيعها بسعر المثل، وجواز تحديد الأرباح للقضاء على جشع التجار... إلخ.

٤ – إطلاق الطاقات الاستثمارية وتشجيع النشاط الاقتصادي المنتج من زراعة وصناعة وتجارة في إطار ضوابط متقنة، والنهي عن البطالة والتواكل والإهمال، ومن هذا أن الإسلام لم يوجب النفقة على الفقير القادر على العمل، وأوجب مساعدته على الحصول على عمل دائم والارتزاق منه.

٥ – الحيلولة دون التضخم المرضي للثروات، لما لهذا التضخم في جانب والحاجة المرضية في جانب آخر من آثار مدمرة على المجتمع. فقد وضع الإسلام الأساليب المشروعة للتمليك (محمد أبو زهرة، – بدون تاريخ – ٤٢ – ٦٥) وتحريم الربا. كذلك فرض الإسلام فريضة الزكاة وأوجب على الإنسان الإنفاق على من يجب على المرء النفقة عليهم شرعًا، والصدقات، وأجاز تدخل الدولة في ملكيات الأفراد قضاء على ضرر أو تحقيقًا لخير عام وهناك أيضًا نظام الميراث الإسلامي.

٦ – يحارب الاقتصاد الإسلامي الفقر والعوز لما له من آثار مدمرة على الفرد والأسرة والمجتمع ويشير (يوسف القرضاوي، – ١٩٨٥ – ٧ – ١٢) إلى أن للإسلام موقفه المتميز في محاربة الفقر. فقد وقف الناس عدة مواقف متباينة من مشكلة الفقر، يلخصها فيما يلي:

أ – موقف المقدسين للفقر وهم الزهاد والرهبان والمتصوفة، وهذه الفئات ترى أن الفقر ليس مشكلة تتطلب الحل بل هو نعمة من اللّه يسوقها لمن يحب من عباده والإسلام يرفض هذا الموقف المتخاذل الانهزامي.

ب – موقف الجبريين. ويرى أنصاره أن الفقر شر وبلاء، ولكنه قضاء لا يرد ولا يمكن مواجهته، والعلاج قبول الفقر كقدر مقدور لا حيلة لنا فيه. وهذه الفئة لا تهتم بالأغنياء وما هم فيه من إسراف وترف. وهذا موقف يرفضه الإسلام أيضًا.

جـ – موقف دعاة الإحسان الفردي. وهم يرون أن الفقر مشكلة، وأن حلها يكون بدعوة الأغنياء إلى الإحسان الطوعي دون تحديد مقادير معينة للصدقات ولا عقوبة على من يمتنع عن أدائها. ويشير " القرضاوي " إلى أن هذه النظرة كانت سائدة في الأديان السابقة على الإسلام، كما سادت في أوربا خلال القرون الوسطى وبداية العصر الحديث، وهذا الموقف لا يقره الإسلام.

د – موقف دعاة النظام الرأسمالي، وهم يقرون أن الفقر مشكلة، غير أن المسئول عنها هم الفقراء أنفسهم، وليس المجتمع، وتسود هذه النظرة في المجتمعات التي تطبق نظام الحرية الفردية المطلقة. ويشير " القرضاوي " إلى أن هذا الموقف هو نفس موقف قارون من أهله عندما قال لهم ﴿ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓ ﴾ [1] وتصبح وظيفة الدولة هنا وظيفة بوليسية. فمن شاء الغنى فليغتن بجهده ومن يسقط في المعركة يسقط وهو المسئول عن نفسه ولا مسئولية للدولة أو للآخرين إزاءه وهذا الموقف يرفضه الإسلام.

هـ – موقف الماركسيين. وهم يقرون بمشكلة الفقر، ويرون أن الحل الوحيد لهذه المشكلة هو القضاء الكامل على طبقة الأغنياء والقضاء على الملكية الخاصة، وتحقيق دكتاتورية الطبقة الكادحة. وهذا يعني استثارة الصراع الدموي والقضاء على الفطرة الإنسانية واستثارة الأحقاد. وهذا موقف مريض كان وراء الكثير من الشرور والمشاكل التي يعاني منها العالم اليوم. وقد اضطرت الدول التي أخذت بهذا الموقف المتطرف إلى التراجع عنه تحت مسميات عديدة منها إعادة البناء (البرسترويكا) وهذا الموقف ينبذه الإسلام تماما.

ويؤكد (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٣) أن الإسلام يرفض النظرة التقديسية للفقر " فلا يوجد في مدح الفقر آية واحدة ولا حديث واحد صح عن الرسول *عليه السلام* "

---

١) سورة القصص /٧٨.

ولا تعني الأحاديث الواردة في مدح الزهد أنها تمدح الفقر. فالزاهد حقا هو من ملك الدنيا فجعلها في يده ولا يجعلها في قلبه. والغنى في الإسلام نعمة يمتن بها اللّه على عباده ويطالب بشكرها.

والفقر في نظر الإسلام مصيبة يستعاذ بالله منها. يقول تعالى في مجال امتنانه على نبيه *عليه السلام* ﴿ وَوَجَدَكَ عَآبِلاً فَأَغْنَىٰ ﴾[1] وقال *عليه السلام* « نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلْمَرْءِ الصَّالِحِ » (رواه أحمد والطبراني في الكبير) (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٣) ويرى " القرضاوي " أن الفقر المدقع يمثل خطرا على العقيدة خاصة إن اقترن بالغنى الفاحش، وقد كان الرسول يستعيذ من الفقر بقوله *عليه السلام* « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ » (رواه أبو داود) وقال *عليه السلام* « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَالْقِلَّةِ وَالذِّلَّةِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَظْلِمَ أَوْ أُظْلَمَ » (رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه) (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٥) وإلى جانب خطورة الفقر على العقيدة والقيم والأخلاق، فإنه يمثل خطورة على الفكر الإنساني، وبالتالي على السلوك. فقد ورد في البخاري ومسلم والنسائي من حديث أبي هريرة. « حَدِيثُ الرَّجُلِ الَّذِي تَصَدَّقَ بِاللَّيْلِ عَلَى رَجُلٍ فَصَادَفَتْ صَدَقَتُهُ سَارِقًا، فَتَحَدَّثَ النَّاسُ بِذَلِكَ. ثُمَّ تَصَدَّقَ مَرَّةً أُخْرَى عَلَى امْرَأَةٍ فَصَادَفَتْ صَدَقَتُهُ زَانِيَةً. فَأَصْبَحَ النَّاسُ يَتَحَدَّثُونَ بِذَلِكَ، تُصُدِّقَ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانِيَةٍ. فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ: أَمَّا صَدَقَتُكَ فَقَدْ قُبِلَتْ، أَمَّا صَدَقَتُكَ عَلَى سَارِقٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْفِفَ عَنْ سَرِقَتِهِ، وَأَمَّا صَدَقَتُكَ عَلَى زَانِيَةٍ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعْفِفَ عَنْ زِنَاهَا » (مسلم ص ٧٠٨ حديث ١٠٢٢/٧٨) وهذا يشير إلى أن لبعض الرذائل والانحرافات أسبابا اقتصادية. ويوضح هذا الحديث هذا الأمر (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٦) والفقر خطر على التفكير وعلى الأسرة فهو كثيرًا ما يحول دون الزواج، ودون إمكان النفقة على الزوجة والأبناء بعد الزواج مما يؤدي إلى العديد من ألوان الانحراف والتفكك وقد كان الناس في الجاهلية يقتلون أبناءهم خوفا من الفقر وهو ما حرمه الإسلام، وهذا يعني أن آثار الفقر قد تكون من القوة والحدة بحيث تفوق عاطفة الأبوة وهي عاطفة فطرية.

والفقر المدقع خطر على الأمن بكافة أنواعه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فالفقر المدقع المقترن بسوء التوزيع وسيادة الغنى الفاحش، مدخل إلى العديد من

---

١) سورة الضحى /٨.

الانحرافات والصراعات كالسرقة والسطو والزنا والاغتصاب والقتل، وقد روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال (عجبت لرجل لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج شاهرا سيفه) والمؤمن لا يخشى الفقر إذا كان سببه قلة الموارد وكثرة السكان، ولكنه إذا كان مقترنا بالظلم وسوء التوزيع وعدم كفاية المجتمع ورعايته للفقراء، فإنه يكون عاملا للفتن والانحرافات والصراعات (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٨).

ويؤكد العديد من الباحثين أن الفقر خطر على استقلال الأمة وسيادتها وحريتها فالفقراء الذين يشعرون بالحرمان والظلم والاستغلال والإهمال الكامل من الأغنياء في مجتمعهم ودولتهم، قد لا يجدون في أنفسهم الحماس للدفاع عن وطنهم (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٩).

وينكر الإسلام النظرة التقديسية للفقر، حيث يحث على العمل والإنتاج وتحرير الإنسان من رق الفقر والعوز وتحقيق العزة والغنى والكرامة للمؤمنين " فإذا كان الفقر قدرا من اللّه، فإن مقاومته والتحرر منه والسعي نحو الغنى قدر اللّه أيضًا وكما يقول عمر بن الخطاب " نفر من قضاء اللّه إلى قضاء اللّه " وكان رسولنا *عليه السلام* يستعيذ بالله من الفقر، ويسأله الغنى « اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْهُدَى وَالتُّقَى وَالْعَفَافَ وَالْغِنَى » (رواه مسلم، حديث سابق). والفرق كبير بين الرضا بقسمة اللّه وبين الرضا بالفقر والذل. فالقناعة هي الرضا بقسمة اللّه فيما لا يمكن تغييره وتحسينه بالأساليب المشروعة. فالمؤمن مدعو للعمل والكفاح في طلب الرزق بشرط عدم التطرف والمغالاة في إرهاق النفس والبدن، ومن الرضا بقسمة اللّه عدم التطلع أو تمني ما فضل اللّه بعض الناس على بعض ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ ﴾ [1] وقد جاء في صحيح مسلم أن أم حبيبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: « اللَّهُمَّ مَتِّعْنِي بِزَوْجِي، رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَبِأَبِي أَبِي سُفْيَانَ، وَبِأَخِي مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ إِنَّكِ سَأَلْتِ اللَّهَ لآجَالٍ مَضْرُوبَةٍ، وَآثَارٍ مَوْطُوءَةٍ وَأَرْزَاقٍ مَقْسُومَةٍ، لاَ يُعَجِّلُ مِنْهَا شَيْءٌ قَبْلَ حِلِّهِ، وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا شَيْءٌ قَبْلَ حِلِّهِ » . الحديث (مسلم ص ٢٠٥١ حديث رقم ٣٣ – ٢٦٦٣) فالإسلام يدعو إلى السعي على الرزق والجد والاجتهاد والعمل في

١) سورة النساء /٣٢.

اعتدال ودون تطرف حتى لا يؤدي إلى الصراع والجشع والانحراف بشتى صوره. فعلى المؤمن أن يحارب الفقر بالأساليب المشروعة وعليه أن يدرك حقيقة كبيرة وهي أن الفقر والغنى ينبثقان من النفس، وأن التطلع يجب أن يكون إلى ما عند اللّٰه. يقول *عليه السلام* « لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَإِنَّمَا الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ » (رواه أبو هريرة حديث متفق عليه، مسلم ص ١٠٥١) فالفقر والغنى كلاهما ابتلاء واختبار من اللّٰه لعباده. يقول تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ [١] وعلى المؤمن في سعيه الأخلاقي للتخلص من الفقر ومحاولة تحقيق الغنى المادي أن يكون واقعيًا يقر بحقيقة التفاضل بين الناس في الإمكانات الجسمية والعقلية والنفسية والاقتصادية، وهذه سنة اللّٰه في خلقه. فالقناعة التي يجب على المؤمن التحلي بها لا تتعارض مع سعي الإنسان للحصول على نصيبه من الدنيا وتحسين أحواله الاقتصادية والاجتماعية بالطرق المشروعة.

يقول تعالى ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [٢] الآية، ولكنها تتعارض مع القلق المفرط أو التكالب الشديد على الدنيا أو اللجوء إلى أساليب غير مشروعة أو غير أخلاقية، أو التطلعات القاتلة، أو التطلع إلى ما وهبه اللّٰه للغير، أو عدم إدراك حقيقة قدرات الإنسان وحقيقة متغيرات المواقف وهذه الأمور التي ينهى عنها الإسلام هي أهم الأسباب الاقتصادية للانحراف.

ويشير (يوسف القرضاوي، – ١٩٨٥ – ٥٠ – ٥٥) إلى أن للإسلام منهجه المتميز والأخلاقي ومدخله العقائدي للقضاء على مشكلة الفقر، فلا يكفي ترك الأمور للإحسان الفردي أو الطوعي كما يفعل أنصار الاتجاه الرأسمالي، ولا يكفي الضمان الاجتماعي كما هو في التطبيقات الوضعية، فهذه حلول ترقيعية وليست جذرية ويرفض الإسلام الحل الماركسي المريض القائل بأن مواجهة مشكلة الفقر تكون بمحاربة الثراء الفردي وإلغاء الملكية الخاصة. فهذا التصور مضاد للفطرة وللعقل السليم وللواقع الإنساني والاجتماعي ومعارض للشرع. فالإسلام يقر الغنى ويدعو الناس للتملك والثراء من خلال الأساليب المشروعة والضوابط الإسلامية المحكمة وبشرط أداء حق اللّٰه في هذه الأموال والأملاك.

ويؤكد الإسلام على مبادئ شرعية

---

١) سورة الإسراء /٣٠.

٢) سورة القصص /٧٧.

تتصل بالأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي وحق العمل لكل قادر عليه. والزكاة في الإسلام فريضة مالية هدفها إغناء الفقراء وإزالة مسببات الحقد والحسد والصراع والتفكك والتناحر من المجتمع. وهدف واجبات التكافل الاجتماعي تحقيق التعاطف والتماسك الأسري والقربى والمودة والرحمة بين الأسر، يقول تعالى ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ (1) وإذا كان الإسلام قد ركز في العديد من الآيات الكريمة والأحاديث القدسية والنبوية على حق ذي القربى وبرهم وصلتهم والإحسان إليهم. فإن هذا لن يتحقق إلا بالنفقة على المحتاج منهم (يوسف القرضاوي – ١٩٨٥ – ٥٥) وهناك حقوق أخرى فرضها الإسلام على المؤمنين لتأمين سلامة المجتمع بعلاقاته وتعاملاته ونظمه والحيلولة دون ظهور أو تفشي أسباب الانحلال ومن هذه الحقوق حقوق الجار. قال *عليه السلام* « مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ » (متفق عليه) وقال *عليه السلام* « لَيْسَ مِنَّا مَنْ بَاتَ شَبْعَانَ وَجَارُهُ جَائِعٌ وَهُوَ يَعْلَمُ » (رواه الطبراني والبيهقي). وقد قنن الإسلام علاقات الجيرة بشكل دقيق، حتى ولو كان الجار غير مسلم، وهناك العديد من المواقف التي أوجب فيها الإسلام البذل والعطاء للفقراء والمساكين، مثل أضحية العيد، وهي واجبة على الموسرين عند الحنفية استنادًا إلى قوله *عليه السلام* « مَنْ كَانَ عِنْدَهُ سَعَةٌ فَلَمْ يُضَحِّ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مُصَلاَّنَا » (رواه أحمد وابن ماجه) (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١١٨)، ومن ذلك الكفارات مثل كفارة الحنث في اليمين وكفارة الظهار، وكفارة الجماع في نهار رمضان، وهناك الهدي في الحج والعمرة، وحق الزرع عند الحصاد ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ (2) ويذهب بعض الصحابة والتابعين إلى أن هذا الحق غير حق الزكاة، وأنه متروك لضمير صاحب الزرع وحاجة المساكين من حوله " (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٢٠).

ويؤمن المجتمع الإسلامي القضاء على كل عوامل الصراع والتفكك، ومن أهم الوسائل لذلك محاربة الفقر، والتفاوت الضخم بين الناس في الثروات أو في الغنى والفقر، وتأمين حق العمل لكل قادر عليه، وتأمين حد الكفاية لكل شخص فقير على أرض الدولة الإسلامية عن طريق الزكاة، وإذا لم يكن مال الزكاة كافيًا فهناك بيت

---

١) سورة الأنفال /٧٥.

٢) سورة الأنعام /١٤١.

المال وإذا لم يكن فيهما الكفاية للفقراء المحتاجين، فإن في مال الأغنياء، حقًا آخر سوى الزكاة. فقد روى الترمذي عن فاطمة بنت قيس قالت « سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الزَّكَاةِ فَقَالَ " إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ، ثُمَّ تَلاَ قوله تعالى : ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [١] الْآيَةَ » . ويلاحظ هنا أن الآية عطفت إيتاء المال على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة مما يدل على أن الإيتاء الأول غير الزكاة، وأنه من عناصر البر والتقوى، وهذا دليل الوجوب. (القرضاوي – ١٩٨٥ – ١٢١).

وإلى جانب كل هذه الأساليب لمواجهة مشكلة الفقر هناك بيت المال وفيه حق للفقراء والمساكين. وقد روى الشيخان عن النبي *عليه الصلاة والسلام* أنه قال: « إِنَّهُ أَوْلَى بِكُلِّ مُسْلِمٍ مِنْ نَفْسِهِ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا (أَيْ أَوْلاَدًا صِغَارًا ضَائِعِينَ لاَ مَالَ وَلاَ مَوْرِدَ لَهُمْ) فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ » (رواه أبو هريرة وهو متفق عليه مسلم ص ١٢٣٨ – ١٦١٨/١٧)، وهو *عليه السلام* يمثل الدولة الإسلامية مما يشير إلى حق الفقراء على الدولة، وإلى جانب هذه الأساليب والإجراءات الإسلامية لمواجهة الفقر وهو أحد عوامل الانحراف، فقد حرص الإسلام على تربية الإنسان المسلم الذي يراقب ربه ويشعر بالأخوة الإسلامية، ويرق قلبه للمحتاجين بما فيهم الذين لا يسألون الناس إلحافًا. ويحث الإسلام على البذل والعطاء ليلاً ونهارًا، سرًا وعلانية لمن يطلب ومن لا يطلب من المحتاجين والأدلة كثيرة ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [٢] .

هذه الوسائل الست التي يعالج الإسلام من خلالها مشكلة الفقر وهي إيجاد العمل لكل قادر عليه، والزكاة وواجبات التكافل الاجتماعي، وحقوق الفقراء والمساكين في أموال الأغنياء خارج الزكاة، وحقهم في بيت المال أو واجب الدولة

١) سورة البقرة /١٧٧.

٢) سورة البقرة /٢٧٤.

إزاءهم والحث على البذل والتصدق (القرضاوي – ١٩٨٥) كفيلة بالقضاء على واحد من أهم عوامل الانحراف العقائدي والقيمي والأخلاقي والسلوكي، مما يشير إلى اعتراف الإسلام بأثر العوامل الاقتصادية في دفع الناس إلى الانحراف (السرقة والحرابة والزنا والاغتصاب والرشوة والاختلاس والإدمان... إلخ). ويلخص (القرضاوي) هذه الأساليب الست في ثلاثة حسب مركز المسئولية والاهتمام.

أولاً – ترتبط الوسيلة الأولى بشخص الفقير نفسه حيث يجب على الدولة الإسلامية إيجاد العمل المناسب له ومعاونته بالمال والتدريب حتى يعول نفسه وأسرته.

ثانيًا – ترتبط الوسيلة الثانية بجماعة المسلمين التي يتحتم عليها كفالة الفقراء سواء أداء لواجب أو فرض ديني، أو تطوعًا طلبًا لمثوبة اللَّه.

ثالثًا – ترتبط الوسيلة الثالثة بالدولة الإسلامية وواجبها في إعالة كل صاحب حاجة وليس له مورد.

تجدر الإشارة إلى أن إقرار ومعالجة الإسلام لخطورة الفقر والبطالة والتمايز الاقتصادي الشاسع بين الناس، والاستغلال الاقتصادي، والصراع، كعوامل دافعة للسلوك الانحرافي، يختلف عن المعالجات الحديثة في العلوم والدول الحديثة من عدة جوانب وهي:

أولاً – يعالج الإسلام هذه القضايا من منطلقات شرعية عقائدية وقيمية وأخلاقية وليس من منطلقات وضعية بشرية (سياسية أو اقتصادية أو ترفيعية...).

ثانيًا – شمولية المعالجات الإسلامية، حيث إن معالجة الإسلام لهذه القضايا والمشكلات تتحقق في ظل التصور الإسلامي لبناء المجتمع الإسلامي ونظمه، وبهذا لا تكون معالجات جزئية مفتتة أو مواجهة ترقيعية أو مصلحية أو سياسية، كما هو الحال في النظم الوضعية. فالعوامل الاقتصادية وحدها لا تفسر الانحراف ولكنها عندما تقترن بمناخ غير إسلامي ونقص في الإيمان وعدم تطبيق حدود اللَّه وشرعه.. تصبح من أقوى العوامل الدافعة للإجرام.

ثالثًا – يقيم الإسلام البناء الاجتماعي للمجتمع على أسس تحقق العدالة والمساواة والتكافل والتراحم والأخوة، وهو لا ينتظر المشكلة حتى تقع ثم يفكر في العلاج ولكنه يسد كل المنافذ أمام ظهور المشاكل والانحراف، وإذا ظهرت بعض المشكلات فهناك أساليب المواجهة والعلاج. وهذا يعني أن البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي يقوم على أسس وقائية وعلاجية متكاملة، وأن ظهور المشكلات يشير إلى خلل في تطبيق شريعة اللّه المتكاملة والمتوازنة والشاملة لأنها صنع اللّه الذي أتقن كل شيء.

رابعًا – يرفض الإسلام التطرف متمثلاً في الحتميات ومنها الحتمية الاقتصادية في تفسير السلوك والانحراف.

الإسلام والتفسير التربوي للانحراف والسلوك الإجرامي:

إذا كان الباحثون في السلوك الانحرافي يحاولون الربط بين فشل أجهزة التنشئة الاجتماعية وبين الاختلال النفسي والسلوكي للإنسان (جعفر، علي محمد – ١٩٨٤ – ٥٢) فإن الإسلام قد أكد هذه الحقيقة، حيث وضع أثر العوامل التربوية والنفسية على السواء والانحراف في كل أشكاله وصوره، العقائدي والقيمي والأخلاقي والاجتماعي والسلوكي. ويؤكد الإسلام أن أهم عامل لانحراف غياب أو ضعف الإيمان، وهو مسئولية الأجهزة والمضامين التربوية، كما يؤكد أن أقوى العوامل في محاربة الانحراف والجريمة هو بناء المؤمن الصادق الإيمان، فالإيمان ومراقبة اللّه في السر والعلن هو أقوى عامل للسواء وهو العاصم من الانحراف فمهما كان من قوة أجهزة الشرطة والعدالة الجنائية فإنه لا يمكنها التحكم في معدلات الجريمة إذا لم يكن هناك وازع داخلي يلزم الناس بالاستواء والامتثال للمعايير والقواعد المؤدية إلى الاستواء.

وتهدف التربية الإسلامية إلى إعداد الإنسان الصالح وتهيئته لأداء أدواره، كما أرادها اللّه سبحانه وتعالى له، وهي العبادة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [(١)] .

---

١) سورة الذاريات /٥٦.

والتعارف بين الشعوب والقبائل ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ ﴾ [1] والتفاضل بين الناس بالتقوى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ ﴾ [2] وتعمير الأرض. ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [3] والعمل على نشر دين اللّه وتطبيق شرعه، والحفاظ على الفطرة السليمة التي فطر اللّه الناس عليها، ومحاربة الكفر والشرك والفساد. ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ ﴾ [4] الآية، والتربية في نظر الإسلام هي سبب مسايرة الناس للفطرة، « كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ » (متفق عليه مسلم ص ٢٠٤٧ حديث رقم ٢٦٥٨/٢٢) والتربية بهذا هي المسئولة عن تشويه الفطرة السوية والابتعاد عنها، مما يفسح المجال للوقوع في كل أشكال الانحراف كالانقياد للمغريات والشهوات والأفكار المضللة والانجراف للجريمة.

وإذا كان الإنسان قد خلق من جانبين: جانب ترابي مادي شهوي، وجانب روحي سام هو نفخة من روح اللّه، فإن التربية الإسلامية مسئولة عن تحقيق التوازن الدقيق في إشباع هذين الجانبين بالسير على هدي المنهج الإلهي. فالتربية التي تتطرف في إشباع أحد الجانبين على حساب إهمال الجانب الآخر تؤدي إلى الانحراف. فإذا غلب الجانب الشهوي، وقع الإنسان أسيرًا للمادة والمال والجنس والسلطة.. وغيرها من مغريات الدنيا التي يزينها الشيطان، وإذا تطرف الإنسان في الجانب الروحي وقع في الرهبانية والصوفية والروحية، وهي انحرافات عقائدية وسلوكية لا تتفق مع الفطرة السوية. يقول تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [5] (السمالوطي، نبيل – ١٩٨٣ – ٢٩١).

والتربية الإسلامية هي السبيل إلى إعداد الإنسان الصالح وبالتالي الجماعة والمجتمع الصالحين. والسمة التوازنية في التربية الإسلامية هي أساس الاستواء العقائدي والفكري والقيمي والسلوكي، فالإسلام يؤكد أهمية التوازن بين الجسم والروح، وبين القول والعمل. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [6] الآية

١) سورة الحجرات /١٣.
٢) سورة الحجرات /١٣.
٣) سورة هود /٦١.
٤) سورة الروم /٣٠.
٥) سورة القصص /٧٧.
٦) سورة الصف /٢.

وبين الفكر والسلوك، وبين الطابع الفردي والطابع الاجتماعي، وبين التمسك بالعقيدة والأخلاق والقيم الإسلامية، والتطورات العلمية و (التكنولوجية) الحديثة.. ويؤكد الإسلام أن المدخل إلى الانحراف هو الاختلال في التوازن بين هذه الأمور.

وتركيز التربية الإسلامية على أساس استراتيجي في بناء الإنسان الصالح وهو بناء العقيدة الصحيحة ومراقبة اللّه في السر والعلن وتقوية الإيمان، فهذا العامل هو الأساس في صد الشيطان وإغلاق الباب أمام الانحراف. والترغيب والترهيب، واستخدام الحكمة والموعظة الحسنة، واستخدام الأساليب الحسية، والحوار، والموقف والقصة، ومراعاة التدرج ومراعاة القدرات الاستيعابية للنشء، والمحاولة والخطأ، واستخدام الأحداث والظروف في التعليم، وممارسة التوجيه التعليمي والمهني والاجتماعي والأخلاقي بما يحقق صالح الفرد والمجتمع، وتؤدي الجزاءات الشرعية والاجتماعية دورا تربويا مهما داخل المجتمع إلى جانب ما تؤديه من أدوار أخرى مهمة.

وندرك علاقة النظام التربوي (التنظيمات التربوية، الأهداف والمضامين والأساليب والأسس...) بالسلوك الانحرافي إذا ما استعرضنا معدلات ونوعيات الجرائم ومعدلات نموها واتجاهاتها في أكثر دول العالم تقدما في مجالات العلوم و (التكنولوجيا) بما فيها (تكنولوجيا) مكافحة الجرائم والكشف عنها ومنع حدوثها وهي الولايات المتحدة الأمريكية. فإحصاءات المكتب الفيدرالي هناك توضح أنه بين سنة ١٩٦٦م، ١٩٧١ زادت نسبة الجرائم الخطيرة بمقدار ٨٣% بينما لم يزد عدد السكان خلال نفس الفترة إلا بنسبة ٥% فقط وتنقسم هذه الجرائم إلى نوعين:

أ – جرائم العنف Crimes of violence.

ب – جرائم ضد الملكية Against property ونجد أن الأولى قد ارتفعت بمقدار ٩٠% بشكل مطلق، بينما ارتفعت الثانية بنسبة ٨٢% ويشير الباحثون إلى أن النسبة الحقيقية لنمو الجرائم هناك أعلى من هذه الأرقام بكثير وأنه على الرغم من ارتفاع النسبة المذكورة إلا أنها لا تعبر عن الواقع لعدة أسباب تتصل بالاعتبارات السياسية

والاقتصادية والأمنية، وثقة الجماهير في أجهزة الشرطة، وما يعود على المجني عليه من نتائج إيجابية أو سلبية نتيجة الإبلاغ، وقدرة الشرطة على متابعة النمو الهائل في الفكر والممارسات الإجرامية.. إلخ. (ries'k – ١٩٧٤ – ١) وتشير الدراسات إلى أن ظاهرة الأطراف الحضرية المسورة (Walled (suburbs فشلت في الحد من النمو الرهيب في معدلات السلوك الإجرامي، مما يشير إلى أن (تكنولوجيا) وعلوم الشرطة والعدالة الجنائية تبقى عاجزة عن ضبط الجريمة إذا لم تنجح مؤسسات التربية في صياغة الشخصيات الملتزمة بالفكر والسلوك السوي وتشير الدراسات (نشرة أخبار الولايات المتحدة والتقارير العالمية) إلى أن جرائم العنف زادت في بريطانيا من ٢٦٢١٦ جريمة سنة ١٩٦٦ إلى ٤١٠٨٨ جريمة سنة ١٩٧٠م وكانت أغلبها في مدينة لندن (ries'k – D – ١٩٧٤ – ٢) وحدث نفس الشيء في بقية مدن أوربا وأمريكا اللاتينية. وهناك موجات جرائم العنف، وموجات الإرهاب العالمي International Terrorism ويشير " كيث هاريس " (ries – ١٩٧٤ – ٢) إلى أن عالم اليوم يعاني من مشكلة الجريمة أو الإجرام بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الحديث. وقد تصاعدت مشكلة الانتحار بشكل لم يسبق له مثيل كذلك فقد وصل عدد المنتحرين في العالم غير الشيوعي إلى ٣٦٥٠٠٠ شخصا، ويقدر من أقدم على هذه الجريمة بثلاثة ملايين شخص (يالجن، مقداد – ١٩٧٨ – ٤٧) ويشير بعض الباحثين (يالجن، مقداد – ١٩٨٧ – ١٦٧) إلى أن هناك ستة خصائص للتربية الإسلامية من منظور معالجتها لمشكلة الجريمة وهي (يالجن – مقداد – ١٩٨٧ – ١٦٩ – ٢١٠).

أولاً – تحقيق الوقاية الجذرية من الجرائم من خلال توجيهات القرآن الكريم والسنة مثل حسن اختيار الزوجة « تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ » (الحاكم النيسابوري في المستدرك)، وحسن اختيار الآباء لأزواج البنات. قال *عليه السلام* « إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ، إِلاَّ تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ » (الترمذي في الجامع الصحيح) ويوجه الإسلام الآباء إلى الاستقامة والبعد عن الرذائل وحسن معاملة الزوجة وضمان الزوج لرزقها حتى لا تعمل وتجهد نفسها

خاصة خلال فترات الحمل والرضاع. وأفاض العلماء في أهمية رضاعة الطفل من أمه.

وقد روي عن الرسول *عليه السلام* أنه نهى عن استرضاع الحمقاء فإن اللبن يورث.

وهذا يعني حرص الإسلام على بناء أسرة صالحة تنجب أبناء صالحين ليكون المجتمع صالحًا. ولا يكون الصلاح إلا بتقوى اللّه واتباع أوامره والانتهاء عن كل ما يغضبه وفي مقدمتها انتهاك محارمه.

ثانيًا – تطهير النفس من كل ما يدفعها إلى الانحراف. ويكون هذا بمقاومة النفس الأمارة بالسوء ومقاومة وسوسة الشيطان. ويتحقق هذا بأن يحاسب الإنسان نفسه على النوايا الداخلية والتروع والوجدانات الداخلية، كما يحاسب جوارحه على ما تفعله، وذلك من أجل قمع نوازع الشر والانحراف بحيث لا تتحول إلى واقع ممارسة وعلى الإنسان أن يعلم أن اللّه يحاسب الإنسان على ما في نفسه فهو يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. يقول تعالى ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ ﴾ [1] وعلى الإنسان أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب، وأن يزن أعماله قبل أن توزن عليه. يقول *عليه السلام* « الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ. وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ » (الترمذي جـ٤) ويشير (يالجن، مقداد – ١٩٨٧ – ١٨٢) إلى أن الجريمة في الإسلام قسمان، جريمة باطنية في القلب. وأخرى ظاهرة، والإنسان محاسب على الأولى وإن لم تتحقق كالثانية إلا إذا عدل عنها خوفًا من اللّه، وفي هذه الحالة يكتب اللّه للإنسان بذلك حسنة. والإسلام هو الدين الذي يحاسب الإنسان على الداخل والخارج، في حين أن النظم الوضعية لا تحاسب إلا على الجرائم التي تقع فعلاً، ولهذا لا تتخذ الإجراءات الوقائية لمقاومة دخول جرثومة الإجرام في نفس الإنسان. ويتم ذلك بالمراقبة الدائمة لأعمال القلب ما أكده الحارث المحاسبي في (أعمال القلوب والجوارح) وأبو حامد الغزالي في (إحياء علوم الدين) وغيرهما، فالإنسان يجب أن يراقب خواطره فالخاطر يحرك الرغبة، والرغبة تحرك العزم، والعزم يحرك النية التي تحرك الأعضاء. (الغزالي، أبو حامد – بدون تاريخ – جـ٣ – ٢٦) وعلى الإنسان أن يحاسب نفسه حتى لا يقع في الانحراف، وإذا وقع في انحراف سلوكي فيجب عليه أن يحاسب نفسه ويسرع إلى التوبة والاستغفار حتى يعود إلى منهج اللّه.

---

١) سورة البقرة /٢٨٤.

ثالثًا – تؤدي التربية الإسلامية إلى تكوين رقيب داخل نفس الإنسان يحاسبه ويقوم أعماله ويضبطها. وهذا الرقيب هو ضمير الإنسان الذي يراقب اللّه في كل الأوقات والظروف فيحول باستمرار دون الانحراف، أو دون التمادي فيه. فإيمان الإنسان الكامل بأن اللّه ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾ (1) وأنه سبحانه يحاسب الإنسان على نياته الداخلية وأعماله الخارجية ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ (2) هذا الإيمان القوي يحول بين الإنسان وبين الانحراف سواء على مستوى النيات أو السلوك.

رابعًا – إعداد بيئة اجتماعية خالية من الإجرام ومكافحة لها (مقداد – ١٩٨٧ – ١٩٦)، فالإسلام يؤسس مجتمعًا صالحًا يسوده العدل والمساواة والشورى والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخلاق الكريمة. ويحرص على دعم قيم العمل والجهاد والعلم والصبر ويحارب الفاحشة والانحراف، ويطبق نظام محكمًا للجزاءات من حدود وقصاص ودية وتعزير، وهكذا يدعم في نفوس الناس مبدأ الفضيلة ومكافحة الانحراف.

خامسًا: صياغة أفراد المجتمع ليصبحوا جنودًا لمكافحة الجرائم (مقداد – ١٩٨٧ – ٢٠٤) ويتحقق هذا الهدف من خلال إرساء العقيدة وقوة الإيمان وتربية الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاولة تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب في حالة عدم الاستطاعة، وهو واجب على كل مؤمن، يقول *عليه السلام* « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ » (رواه مسلم) وسبب لعنة اللّه لبني إسرائيل أنهم ﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾ (3) الآية وقال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (4) وقال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (5) .

١) سورة غافر /١٩.
٢) سورة البقرة /٢٨٤.
٣) سورة المائدة /٧٩.
٤) سورة آل عمران /١٠٤.
٥) سورة آل عمران /١١٠.

سادسًا – استخدامها كافة الأساليب والوسائل التربوية في ضوء معايير التربية الإسلامية (مقداد – ١٩٨٧ – ٢٠٩ – ٢١٠) وهو يحدد أهم الأساليب بأنها" القدوة الحسنة، والوعظ والإرشاد، والتذكير والعبرة، والتدريب والممارسة، والترغيب والترهيب وضرب الأمثال، والقصة، والحوار والمناقشة العلمية. وإلى جانب هذه الأساليب هناك العقاب الفعلي، واستخدام التربية السلوكية باقتلاع العادات السيئة وتكوين العادات الحسنة، واستخدام الأساليب الحسية، والمحاولات والخطأ، واستخدام الأحداث والظروف في المواقف التعليمية. (السمالوطي، نبيل ١٩٨٠ – ٢٠٥ – ٢١٥).

الإسلام والتفسير النفسي للانحراف:

يحاول أنصار التفسير النفسي للجريمة ربط السلوك الانحرافي بالاضطرابات السلوكية وعدم استواء الشخصية نتيجة للصراعات النفسية وما تعانيه من عقد وكبت وهذا يعني أنهم يربطون الانحراف بأمراض النفس أو بالمرض والصحة النفسية وتنطلق المدرسة التحليلية في فهم الانحرافات السلوكية من تفسير فرويد والذي يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام، جانب غريزي فطري شهوي (الهو)، وجانب مثالي يتكون من مجموعة القيم والمثل العليا التي يحاول المجتمع فرضها على الطفل (الأنا الأعلى) وهناك الجانب الثالث (الأنا) وهو الذي يحاول التوفيق بين الجانبين المتصارعين (M'kell et – al – ١٩٨٧ – ٣٧٥). ويتوقف السلوك على قوة الأنا.

فالانحراف هو التطرف في إشباع أحد الجانبين المتصارعين. والسلوك الانحرافي ينجم طبقًا لهذه النظرية من أحد أمور ثلاثة – الأول عدم قدرة الإنسان على ضبط دوافعه الغريزية وهي دوافع إجرامية Criminal drives والثاني اضطراب نمو الأنا وظهور الشخصية المضادة للحياة الاجتماعية.

Anti - Social character والثالث النمو المفرط للأنا الأعلى (m'kell et – al – ١٩٧٥) (overdveoped super Ego).

والواقع أن هذا العرض الفرويدي لتفسير الانحراف، هو تشويه للتفسير

الإسلامي حيث سبق للإسلام أن قرر حقيقة الإنسان وأنه مكون من جانبين، جانب ترابي هو أصل الشهوات، وجانب روحي وهو نفخة من روح اللّه. وسبق للإسلام أن بين أهمية التوازن في إشباع الجانبين في ضوء المنهج الإسلامي متمثلاً في الشريعة الإسلامية. وسبق للإسلام أن بين أن أي تطرف في إشباع أي من الجانبين الترابي المادي الشهوي أو الروحي على حساب الجانب الآخر يعد انحرافًا. وسبق للإسلام أن تحدث عن النفس ولكن بشكل مخالف للفكر الفرويدي. فالجانب الفطري في الإنسان لا يتضمن فقط غريزتي الجنس والعدوان، كما زعم فرويد ولكنه يتضمن كذلك التوجه إلى الخالق لعبادته وتوحيده، فقد ألهم اللّه النفس فجورها وتقواها ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ (1) فإذا كانت النفس الإنسانية فيها جانب للضعف، فقد زودها اللّه بمقومات التقوى والصلاح والسمو.

وهنا تسقط النظرية الفرويدية. وإذا كان الإنسان مؤلفًا من عنصرين متقابلين (العنصر الترابي والعنصر الروحي) فهناك عامل مهم لتحقيق التوازن في إشباع كل منهما وهو تطبيق المنهج الإلهي وهو الشريعة. كذلك يتحدث الإسلام عن عدة أنواع أو جوانب للنفس الإنسانية (السمالوطي، نبيل – ١٩٨٤ – ٦٩) ومنها.

– النفس الأمارة بالسوء، وهي النفس الشهوية الأنانية التي تحرض صاحبها على الزيغ والانحراف. يقول تعالى ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ﴾ (2) وأمارة بالسوء أي مشتهية له (القرطبي – ١٩٦٦ – مجلد (٥) – ٢١٠) وفي الخبر عن النبي ﷺ أنه قال « مَا تَقُولُونَ فِي صَاحِبٍ لَكُمْ، إنْ أَنْتُمْ أَكْرَمْتُمُوهُ وَأَطْعَمْتُمُوهُ وَكَسَوْتُمُوهُ أَفْضَى بِكُمْ إِلَى شَرِّ غَايَةٍ، وَإِنْ أَهَنْتُمُوهُ وَأَعْرَيْتُمُوهُ وَأَجْعَتُمُوهُ أَفْضَى بِكُمْ إِلَى خَيْرِ غَايَةٍ) قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا شَرُّ صَاحِبٍ فِي الْأَرْضِ قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَنُفُوسُكُمُ الَّتِي بَيْنَ جُنُوبِكُمْ » (القرطبي – ١٩٦٦ – ٥ – ٢١٠)

– النفس اللوامة، وهي في بعض التفاسير النفس التي تراجع صاحبها وتحاول العودة إلى الحق والتوبة والاستغفار والطريق المستقيم. يقول تعالى: ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ . وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ (3) وجاء في (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي أن النفس اللوامة هي عند الحسن نفس المؤمن وعند بعض المفسرين

١) سورة الشمس /٧ – ٨.

٢) سورة يوسف /٥٣.

٣) سورة القيامة /١ – ٢.

صفة مدح، فالفاجر لا يحاسب نفسه. وقال " مجاهد " هي التي تلوم نفسها على الشر لم فعلته، وعلى الخير لم لا تستكثر منه. وبعض المفسرين يرون أنها صفة ذم (القرطبي) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري – ١٩٦٦ – م – ١٠ – جـ١٩ – ص٩٣).

– النفس المطمئنة الراضية المرضية التي يقول عنها عز وجل ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ . ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً . فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى . وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [1] وقد جاء في (الجامع لأحكام القرآن) إنها النفس الساكنة الموقنة التي أيقنت أن الله ربها فأخبتت له (القرطبي – ١٩٦٦ – جـ٢٠ – ٥٨) وقال الحسن " المقصود هنا النفس المؤمنة الموقنة " عند مجاهد هي النفس " الراضية بقضاء الله " وهي النفس المطمئنة بذكر الله وبالإيمان المصدقة بالبعث والثواب " وقال عمرو بن العاص: " إذا توفي المؤمن أرسل الله إليه ملكين وأرسل معهما تحفة من الجنة فيقولان لها: اخرجي أيتها النفس المطمئنة راضية مرضية مرضيًا عنك، اخرجي إلى روح وريحان، ورب راض غير غضبان... " وذكر الحديث – (القرطبي – جـ٢٠ – ٥٨).

والتطرف في الإسلام هو المغالاة في إشباع أحد جوانب الإنسان على حساب جانب آخر، فالإسراف في الشهوات انحراف وكذلك الإسراف في الجانب الروحي انحراف. وهذه عظمة الإسلام وواقعيته. وهذه هي التعادلية الإسلامية السامية. فالغلو في أي جانب انحراف، بما فيه الغلو في الدين يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ ﴾ [2] .

وإذا كان أنصار الاتجاه النفسي في تفسير الانحراف يربطون الانحراف والاستواء بمفهوم ومقومات الصحة النفسية، فالواقع أن هناك اختلافًا حول تحديد معايير الصحة النفسية، فالواقع أن هناك اختلافا حول تحديد معايير الصحة النفسية، وقد طرح في هذا الصدد عدة معايير منها المعيار المثالي والمعيار الإحصائي، والمعيار الطبي النفسي (السمالوطي، نبيل، ١٩٨٨ – ١٥٨ – ١٥٩) وتتناقض هذه المعايير وتتسم بالنسبية والقصور، ويحدد لنا الإسلام مجموعة من المعايير لا تهمل ما تحدث عند علماء النفس من معايير رسمية مثل التوافق الذاتي، والتوافق الاجتماعي، والقدرة على مواجهة المشكلات، والقدرة على العمل المثمر، والشعور

---

١) سورة الفجر /٢٧ – ٣٠.

٢) سورة النساء /١٧١.

بالرضا أو السعادة والقدرة على الحب والعمل.. غير أن الإسلام يحدد المنطلق العام الذي يحقق هذه الأمور بشكل سوي سليم متكامل ومتوازن، ويحول دون التطرف والانحراف، فأساس الصحة النفسية ومنطلقها هو الإيمان الكامل بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. هذا الإيمان هو الدافع للاستواء، وهو العاصم من الصراعات والقلق والتوترات والأمراض النفسية والاجتماعية وبالتالي العاصم الأساسي من الانحراف.

التورط في الانحراف أول مرة كدافع لاستمرار الانحراف:

كثيرًا ما تحدث المشتغلون عن تورط الإنسان في الانحراف، سواء بشكل عرضي أو مقصود، كعامل لاستمرار الإنسان في طريق الانحراف، وصعوبة العودة للاستواء، ويواجه الإسلام هذا الأمر مواجهة جذرية حاسمة. فالإسلام يقر الضعف البشري، يقول *عليه السلام* « لَوْلاَ أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ لَخَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا يُذْنِبُونَ يَغْفِرُ لَهُمْ » (مسلم ٢٧٤٨ ص ٢١٠٥ – سقوط الذنوب بالاستغفار) ويفتح الإسلام باب الاستغفار والتوبة على مصراعيه أمام كل مخطئ، قال *عليه السلام* « يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ فَإِنِّي أَتُوبُ فِي الْيَوْمِ إِلَيْهِ مِائَةَ مَرَّة » (رواه مسلم ص ٢٠٧٦ رقم ٢٧٠٠/٤٢) (النووي – بدون تاريخ. التوبة). ويقول *عليه السلام* « إِنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا » (صحيح مسلم حديث رقم ٢٧٥٩ ص ٢١١٣، حديث في باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة) ويقول تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [١] ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [٢] ويقول تعالى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [٣] فأي باب للرحمة أوسع من هذا، وأي باب للعودة إلى الاستواء مع غفران الذنوب السابقة أوسع من ذلك الذي فتحه اللَّه أمام عباده ؟ ومن عظمة الإسلام أن اللَّه يقبل توبة التائب، ويبدل سيئاته

---

١) سورة النساء /١١٠.

٢) سورة النساء /٤٨.

٣) سورة الزمر /٥٣.

حسنات، إذا ما تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا. قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [1] كل هذا وغيره من الأدلة يؤكد وقوف الإسلام في وجه عامل مهم من عوامل الانحراف والسلوك الإجرامي وهو ارتكاب الانحراف أول مرة، وإصابة المجرم بنوع من تبلد للإحساس، وموت للضمير، ويأس من العودة إلى الاستواء، ويأس من استعادة قبوله في المجتمع واستعادة احترام الناس له، كل هذا هو الذي يدفعه إلى المزيد من الإجرام والخطر نتيجة لزوال الضوابط الداخلية، وتلاشي رهبة وبشاعة السلوك المنحرف من نفسه، وزوال رهبة العقاب نتيجة للتعرض له وخبرته. فمعرفة الشخص المنحرف أن اللَّه يفرح بتوبة عبده ويبسط له كفيه ويقبله إذا آمن وتاب وأناب وعمل صالحا، بل ويبدل سيئاته حسنات، يعد أقوى منطلق ضد استمرار الانحراف وتحوله إلى خطورة مضادة لنفسه ومجتمعه.

والتوبة واجبة على كل ذنب، فإذا كانت المعصية بين العبد وربه ولا تتعلق بحق آدمي فلها شروط: (النووي – بدون تاريخ – باب التوبة).

أولاً – الإقلاع عن المعاصي تماما.

ثانيًا – الندم على ما فعله.

ثالثًا – عقد العزم على عدم العودة للانحراف. أما إذا كانت تتعلق بحق آدمي، فيجب إلى جانب الشروط الثلاثة أن يبدأ المنحرف من حق صاحب الحق الذي اعتدى عليه فإن كان مالا أو نحوه رده إليه، وإن كان قذفا ونحوه مكنه منه وطلب عفوه وهكذا كل هذا من شأنه تنقية النفوس، وإزالة الحقد والضغائن والرغبة في الثأر والانتقام من نفوس المجني عليهم أو ذويهم. وهو سبب استمرار وتزايد السلوك الانحرافي.

أساليب استخدام الوقت (خاصة وقت الفراغ) وعلاقته بالسلوك الانحرافي:

تؤكد الدراسات المختلفة ارتباط الانحراف بسوء استخدام وقت الفراغ، وطبيعة تكوين وقيم سلوكيات وأنشطة واتجاهات الجماعات التي يقضي الإنسان معها وقت

١) سورة الفرقان /٧٠.

فراغه فالانحراف كما أكدت دراسات " تارد " و " سوذرلاند " و " كريس " ليس إلا سلوكا يتعلمه الفرد داخل جماعات العلاقات الوثقى التي ينتمي إليها (Sutherland - et - al - ١٩٧٠ - ٧٥) من خلال عمليات المحاكاة والتوحد. فالفرد يحدد نموذج الدور المفضل model role ثم يصوغ سلوكه طبقا لهذا النموذج.

وأخرج (ماتزا) (Matzi'D - ١٩٦٦ - ٢٢ - ٢٧) نظرية (الانجراف) theory Drift ومؤداها أن الشباب الجانحين هم الذين يجرفهم التيار الانحرافي للجماعات التي ينتمون إليها ويقضون داخلها وقت فراغهم.

ويؤكد " جيفري " في نظريته عن الاغتراب الاجتماعي theory alienations Social أن التحضر وتعقد علاقات العمل وأنماط الإقامة ونمو التصنيع والنمو السكاني وتحول العلاقات الأولية إلى ثانوية ونمو التعليم وتزايد الصياغة البيروقراطية للمجتمع تؤدي إلى فشل العلاقات الشخصية الحميمة، والجماعات الوثقى كالأسرة في ضبط البناءات العقائدية والقيمية والسلوكية للأعضاء، كما تؤدي إلى شعور النشء والشباب بالضياع أو الاغتراب مما يؤدي بالأفراد إلى محاولة إثبات ذاتهم من خلال الانتماء إلى جماعات، يطلق عليها بعض الباحثين (جماعات الشارع Street (groups وغالبًا ما تكون جماعات انحرافية، يشعر الفرد لها بالولاء لأنها تسهم في إشباع حاجاته التي فشلت الجماعات النفسية Psyche groups وأهمها الجماعات الأسرية والقرابية، في إشباعها نتيجة لفقدان قدرتها الوظيفية في ظل متغيرات معينة (kell et - al - ١٩٧٨ - ٣٩١).

وقد أشارت العديد من الدراسات الميدانية إلى أن كثيرًا من الأحداث يمارسون انحرافهم في وقت فراغهم، وأن هناك علاقة بين الانحراف وأساليب قضاء وقت الفراغ ومن هذه الدراسات بحث أجراه مركز أبحاث مكافحة الجريمة بوزارة الداخلية السعودية بعنوان (الجنوح والترويح في الأوقات الحرة لدى الشباب في المملكة العربية السعودية) (مركز أبحاث مكافحة الجريمة وزارة الداخلية السعودية –

١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤م) وهناك بحث عن " الفراغ والشباب الجامعي "، أجراه قسم الاجتماع بكلية آداب الإسكندرية (محمد، محمد علي ١٩٨١م) وإذا كانت بعض الدراسات قد كشفت عن أن الكثير من حوادث الجنوح تقع خلال وقت الفراغ (عارف، محمد – ١٩٨١ – ٤٠٩) فقد كشفت دراسة " شو "، و " ماكاي " عن أن نسبة كبيرة من الجناح ترتكب داخل جماعات، كانت نسبتهم في دراستهما الميدانية ٨٠% من مجتمع الدراسة، مما يدل على أثر المخالطة أثناء وقت الفراغ على الانحراف. (عارف، محمد – ١٩٨١ – ٤١٠) ومن أهم الدراسات الميدانية التي أجريت حول ظاهرة وقت الفراغ وظاهرة الجناح، الدراسة التي أخرجها " شاناس " بعنوان " الترويح والجناح " سنة ١٩٤٢ (Shanas'E. – ١٩٤٢) وصدرت عن جامعة شيكاغو وأكدت نتائجها العلاقة بين أساليب قضاء وقت الفراغ وبين السلوك الانحرافي، وهناك دراسة أجراها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بمصر سنة ١٩٥٩م بعنوان (السرقة عند الأحداث) كشف عن أن أكثر الأماكن التي يقضي فيه الجانحون أوقاتهم هي الشارع أو الحارة، ثم دور السينما، ثم الحدائق، ثم المقاهي، ثم الأندية، وظاهرة وقت الفراغ آخذة في الازدياد في الأزمنة الحديثة نظرا للتحضر والتقدم التكنولوجي وتزايد التخصص وتقسيم العمل وارتفاع مستويات المعيشة، وهذا لا يعني أن زيادة وقت الفراغ هي التي تؤدي إلى الانحراف، وكل ما يمكن قوله أن هذه الزيادة تهيئ المزيد من الفرص للانحراف إذا أسيء استخدام وقت الفراغ. وهذا يرتبط بالطريقة التي يشغل بها الأحداث وقتهم، والأماكن التي يقضون فيها هذا الوقت، والأشخاص الذين يرتبط بهم هؤلاء خلال وقت الفراغ (عارف، محمد – ١٩٨١ – ٤٠٩) وإذا رجعنا إلى الإسلام نجد أنه يؤكد على قيمة الوقت وضرورة استثماره فيما يفيد الإنسان وأسرته ومجتمعه، وما يفيده في الدنيا والآخرة، كذلك يؤكد على أهمية الترويح في وقت الفراغ في إطار مجموعة من الضوابط التي تحول دون الانحراف، وثالثا فإن الإسلام يركز على أهمية تخير الصداقات سواء للشخص أو لأبنائه لأثرهم الكبير في توجيه الفكر والسلوك، ورابعا يضع الإسلام مجموعة من الأساليب المفيدة للترفيه، ومجموعة من القيم أو الغايات التي يحاول تحقيقها، وهي أهداف عقائدية وتربوية وتعليمية، تستهدف تنمية الجسم والعقل والنفس وترقي الأخلاق وتثبت القيم البناءة – كالتعاون

والتنافس المشروع، وتنمية الروح القيادية والتبعية المستنيرة، والحوار البناء، والنقد الهادف.. فالوقت هو حياة الإنسان، وهو نعمة كبرى من نعم اللَّه، ومنة منه سبحانه، وهو الفترة التي يختبر فيها الإنسان، وما مضى منه لن يعود، ولهذا يجب على الإنسان استثماره تحقيقا لصالحه في الدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ . وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ ﴾ [1] ومن الدلائل على اهتمام الإسلام بالوقت وتنبيه الناس إلى أهميته وحسن استثماره، أن اللَّه سبحانه وتعالى يقسم في مطالع بعض السور ببعض مظاهر الوقت كالفجر والشمس والليل والنهار... ﴿ وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴾ [2] ﴿ وَٱلْعَصْرِ . إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾ [3] ومن المعروف لدى المفسرين وفي حس المسلمين أن اللَّه عندما يقسم بأي من مخلوقاته – وله وحده سبحانه أن يقسم بأي من مخلوقاته – فإنما يكون ذلك للفت أنظار عباده إلى أهمية هذا الشيء إلى عظيم نفعه لهم (القرضاوي، يوسف – ١٩٨٨ – ٥).

وينبهنا القرآن الكريم إلى أن وقت الإنسان يجب أن يوجه لما يرضي اللَّه، ولما يؤدي إلى صالح الإنسان. في الدنيا والآخرة قبل فوات الأوان قال تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ . وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [4] وقد روى معاذ بن جبل أن الرسول *عليه الصلاة والسلام* قال: « لَنْ تَزُولَ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ أَرْبَعِ خِصَالٍ، عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَا أَبْلاَهُ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ مَاذَا عَمِلَ بِهِ » (رواه البزار والطبراني) وقد ركز الحديث على الشباب لأنه زمن القوة والفتوة والإنتاج والعزيمة (القرضاوي، يوسف – ١٩٨٨ – ٥) والشباب هو مرحلة توقد الشهوة واشتداد إغواء الشيطان، فمن قهر الشيطان فاز برضاء اللَّه عز وجل. كذلك يقول *عليه السلام* : « اغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ – شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ » (رواه الحاكم) وقال *عليه السلام* : « نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ » (رواه البخاري

---

١) سورة إبراهيم /٣٣ – ٣٤.

٢) سورة الشمس /١. ،

٣) سورة العصر /١ – ٢.

٤) سورة المنافقون /١٠ – ١١.

الرقاق ٧٤، ص ٢٢٢١). وقد قرن الحديث بشكل معجز بين الصحة والفراغ كنعمتين عظيمتين، ومن العجيب أن المنحرفين يذهبون بصحتهم خلال وقت فراغهم فيدمرون الاثنين معًا من خلال ارتكاب المعاصي كالسكر والمخدرات والفاحشة والميسر...

وإذا كان الإسلام ألغى أعياد الجاهلية فقد استبدلها بالأعياد الإسلامية عيد الفطر وعيد الأضحى. والإسلام يقر الترويح الهادف الذي ينطلق من موجهات قيمية ويستهدف تحقيق غايات تربوية، كالرياضة ومشاهدة الألعاب وكتابة وقراءة القصص والشعر والرماية والمبارزة والسباحة، ويقر الإسلام المزاح مع قول الصدق ويشجع على رياضة الجري، وكان الرسول *عليه السلام* يروي قصصًا للصحابة، وكان يسابق السيدة عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ، وكان يتفرج هو والسيدة عائشة على الأحباش وهم يلعبون بحرابهم في المسجد وكان *عليه السلام* يمارس المصارعة، وقد قال *عليه السلام* « إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً » (فتح الباري – شرح صحيح البخاري – دون تاريخ جـ ١٠ – ٥٣٧) (الشتري. عبد العزيز – ١٩٨٦ – ٧٦ – ٨٠) وكان *عليه السلام* يمزح مع أصحابه ولا يقول إلا صدقًا.

ويشترط في الترويح طبقًا للمنهج الإسلامي أن يخلو من الإسفاف والتبذل، وأن يلتزم بالقيم والأخلاق الإسلامية، وأن يحقق أهدافا تربوية، وألا يطغى على العمل الجاد، وألا يحقق أهداف فردية أو فئوية أو حزبية، وأن يكون تحت إشراف تربوي موجه.

خاتمة البحث

يتضح من كل ما سبق أن الإسلام يقدم تفسيرًا شاملاً متكاملاً للانحراف والسلوك الإجرامي يتيح المجال لتكامل العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والبيئية و (البيولوجية) والتربوية والنفسية، كما يؤكد على مجموعة من الحقائق اليقينية التي ليس في حوزة العلم الوضعي التوصل إليها مثل وسوسة النفس، ووسوسة الشيطان، وضعف النفوس، وضعف الإيمان، والحسد ومرض القلوب والضلال.. ويضع الإسلام معايير دقيقة لتحديد أوزان كل عامل من منطلقات إيمانية ويتجنب التفسير الإسلامي كل المزالق التي وقعت فيها التفسيرات الوضعية مثل الحتميات وأحادية العامل والانحياز (الأيديولوجي) ومحاولة تحقيق مصالح فئوية.. وما ذلك إلا لأنه يعتمد على كتاب أحكم الحاكمين وأقوال خاتم المرسلين الذي لا ينطق عن الهوى والذي بعثه اللّه رحمة للعالمين.

وهذا يعني أن التفسير الإسلامي للانحراف والسلوك الإجرامي تفسير تكاملي، يستمد من طبيعة البناء العقائدي والبناء الاجتماعي الذي تقيمه الشريعة الإسلامية، ومن طبيعة النظم الاجتماعية الإسلامية الكفيلة بتحقيق المجتمع القوي المتقدم ماديًا ونفسيًا وروحيًا، والذي تسوده العلاقات الصحية القائمة على الأخوة والمحبة والتماسك، والعلاقات السوية الطاهرة الخالية من كل عوامل الحقد والحسد والضغينة والعداوة والتفكك. كذلك فإن هذا التفسير يستمد من طبيعة التشريع الجنائي أو السياسة الجنائية في الإسلام. خاصة من شروط التجريم التي تتعلق بشخص الجاني نفسه، ومنها اشتراط شروط مثل: التكليف والعقل والبلوغ والقصد الجنائي. " فالمجنون، وهو الشخص المختل عقليًا تنعدم أهليته للأداء أصلاً نظرًا لغياب العقل ولا تترتب آثار شرعية على أقواله ولا على أفعاله " (خلاف، عبد الوهاب – بدون

تاريخ – ١٣٧). وهناك الأشخاص ناقصو الأهلية كالصبي غير المميز، والشخص المعتوه. وهذا الأخير ليس مختل العقل، ولا فاقده، ولكنه ضعيف عقليًا. (خلاف – ١٣٧) ويدرك الدارس للشريعة الإسلامية بشكل عام، والتشريع الجنائي في الإسلام بشكل خاص، أن الإسلام سبق كل المدارس الوضعية في علم الإجرام وفي علم اجتماع الجريمة وفي التنبيه والاهتمام بفهم وتحليل العوامل المختلفة التي تسهم في وقوع السلوك الانحرافي. ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

أولاً – سبق الإسلام المدرسة (البيولوجية) في التأكيد على أثر العوامل (البيولوجية) في تحقيق سواء أو انحراف السلوك. وقد سبق تفصيل ذلك ولعل من أهم ما يؤيد هذا القول، رفع الأهلية أو المسئولية عن المجنون لاختلاله عقليًا، وهو خلل راجع إلى عوامل (بيولوجية) عضوية. كذلك فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية المعتوه ناقص الأهلية، وكذلك الصبي الذي لم يميز نتيجة لعدم اكتمال النضج العقلي. يضاف إلى هذا توجيه الرسول *عليه السلام* للشباب بالزواج المبكر نظرًا لما تتسم به مرحلة الشباب من طاقة (بيولوجية) حيوية ونفسية، والزواج المبكر أغض للبصر وأحصن للفرج. أما من لا يستطيع الزواج من الشباب فقد نصحه الرسول *عليه السلام* بالصوم، لما يؤدي إليه من كسر لحدة الشهوة، وتطهير للنفس، وزيادة في التقوى والقربى من اللّٰه.

ثانيًا – سبق الإسلام المدرسة النفسية في تفسير السلوك الانحرافي في بيان الارتباط بين الصحة النفسية وسواء أو انحراف السلوك، وبيان الركيزة الأولى للصحة النفسية، وهي الإيمان بمضمونه الإسلامي، والالتزام بالعقيدة والقيم والسلوك الإسلامي الصحيح. وقد سبق الإسلام هذه المدرسة في التأكيد على أثر العوامل التربوية والنفسية على سواء السلوك أو انحرافه، حيث نبه إلى أهمية بناء الأسرة على أسس قويمة من حيث معايير اختيار الزوج والزوجة، وأهمية التكافؤ، وأصول التربية الصحيحة للأطفال، وحقوق الأبناء على الآباء، وأهمية القدوة في حياة الأبناء.

ثالثًا – سبق الإسلام المدرسة (السوسيولوجية) في التأكيد على أثر العوامل الاجتماعية على سواء أو انحراف السلوك، مما سبق أن شرحناه. فقد اهتم الإسلام بالعوامل التربوية، وأهمية الصحبة أو نوعية الجلساء، وعلاقات الجوار، وأهمية التناصح والتعاون والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهمية مصاحبة العلماء الأتقياء، وأهمية غض البصر ومراعاة حرمة الطرقات، وتجنب التبرج والاختلاط وحماية الشباب من كل عوامل الفتن والإغراء... إلخ.

رابعًا – سبق الإسلام المدرسة الاقتصادية في تفسير السلوك الانحرافي، في التأكيد على أثر العوامل الاقتصادية في تشكيل السلوك ولهذا جعل الإسلام الزكاة فريضة وعبادة مالية وركنًا أساسيًا من أركان الإسلام الخمسة. وأوجب على الإنسان نفقات معينة هي واجبات التكافل الاجتماعي، وحث المؤمنين على الصدقات للمستحقين، وعلى حسن الجوار، وعلى كفالة اليتيم، وعلى البر بالمساكين، كما أوجب على الدولة كفالة الفقراء حتى لا يستبد بهم الفقر المدقع، فينحرفون عقائديًا وسلوكيًا، كذلك حرص الإسلام على عدم وجود تناقض بين الغنى الفاحش والفقر المدقع من خلال إجراءات شرعية، منها تحديد أوجه التملك الشرعي، وتحريم الربا والاكتناز والاحتكار والغش والرشوة، ومن خلال تفتيت الثروة في كل جيل من خلال الميراث الشرعي.

خامسًا – ركز الإسلام على عوامل مهمة أو على مجموعة من الحقائق ليس في حوزة العلم الوضعي من خلال مناهجه الحالية التوصل إليها، منها وسوسة الشيطان، والمس، ووسوسة النفس... كعوامل أساسية في دفع الإنسان إلى السلوك المنحرف. وقد قسم البخاري – في حاشيته على " أصول فخر الإسلام " الجنون إلى ثلاثة أقسام (أبو زهرة، محمد – ١٩٧٦ – ٤٦٦ – ٤٦٧) وهي:

أ – " جنون جاء مع الخلق والتكوين " أي وراثي أو جبلي بحيث يجعل الإنسان غير صالح لقبول وأداء ما أعد له وهذا النوع في رأي البخاري لا يرجى زواله، ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه.

ب – " جنون يرجع إلى زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة بأن يعرض للعقل ما يجعله في اضطراب مستمر "، وهنا تنتفي القدرة على التقدير السليم للأمور. وهذا النوع يمكن علاجه بما خلقه اللّه من أدوية.

جـــ – القسم الثالث من أقسام الجنون عن البخاري هو مس الشيطان. ويقول عنه البخاري " إنه استيلاء الشيطان عليه، فيخيله الخيالات الفاسدة، ويفزعه في جميع أوقاته فيطير قلبه...) و" يسمى هذا الشخص الذي به هذه العلة ممسوسا لخبط الشيطان إياه، وموسوسا لإلقائه الوسوسة في قلبه " وهذا القسم سليم العقل. ويرجع الانحراف والاضطراب فيه إلى المس الشيطاني في أحوال دون أحوال (أبو زهرة، محمد – ١٩٧٦ – ٤٦٧).

ومع شمول التفسير الإسلامي لكافة العوامل التي تسهم في تحقيق الانحراف والتي تحدثت عن بعضها المدارس الوضعية، فإن ميزة التفسير الإسلامي أنه لم ينحدر إلى هوة الحتميات أو التطرف أو المغالاة التي وقع فيها بعض أنصار المدارس الوضعية كالحتمية (البيولوجية)، والحتمية الاقتصادية، والحتمية الجغرافية، والحتمية النفسية (السيكولوجزم)، والحتمية الاجتماعية (السوسيولوجزم). فقد وضع الإسلام كل عامل في مكانه الصحيح يضاف إلى هذا أن الإسلام رسم السبيل إلى تجنب ظهور عوامل الانحراف – كالفقر المدقع، وسوء التربية، والبيئة الاجتماعية الفاسدة وشيوع الإغراءات الرخيصة... مما يشير إلى اهتمام الشريعة الإسلامية بالجوانب الوقائية من الانحراف، جنبا إلى جنب مع الجوانب الإرشادية والتوجيهية، والجوانب العلاجية، في آن واحد. وينجم الانحراف أو تزيد معدلاته، نتيجة للخلل الذي يقع فيه المجتمع في تطبيق شريعة الإسلام. ويكون العلاج بإزالة هذا الخلل من خلال التطبيق السلمي للمنهج الإلهي في بناء وتنظيم الحياة الاجتماعية داخل المجتمع.

مصادر البحث

أولاً – المصادر العربية:

القرطبي، أبو عبد اللّه محمد أحمد

١٩٦٦ – الجامع لأحكام القرآن – دار إِحياء التراث العربي – بيروت.

أبو زهرة، محمد

١٩٧٦ : الجريمة والعقوبة في الفقه الإِسلامي: دار الفكر العربي – مصر.

القرضاوي، يوسف.

١٩٨٨ : الوقت في حياة المسلم: مؤسسة الرسالة – بيروت.

القرضاوي، يوسف.

١٩٨٥ : مشكلة الفقر وكيف عالجها الإِسلام: مؤسسة الرسالة – بيروت.

العسقلاني، ابن حجر.

بدون تاريخ: فتح الباري – شرح صحيح البخاري: تحقيق وإِشراف الشيخ عبد العزيز ابن باز – جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية.

الألباني، محمد ناصر الدين.

١٩٨٢ : صحيح الجامع الصغير وزياداته: المكتب الإِسلامي – الطبعة الثالثة – بيروت.

أبو زهرة، محمد.

١٩٧٤ : الجريمة والعقوبة في الفقه الإِسلامي – دار الفكر العربي – مصر – بدون تاريخ، محاضرات في المجتمع الإِسلامي: معهد الدراسات الإِسلامية.

السمالوطي، نبيل.

١٩٨٠ – التنظيم المدرسي والتحديث التربوي – دار الشروق – جدة.

السمالوطي، نبيل.

١٩٨١ : علم اجتماع التنمية: دراسة في اجتماعيات العالم الثالث دار النهضة العربية – بيروت.

١٩٨٣ أ: الدراسة العلمية للسلوك الإجرامي – دار الشروق جدة.

١٩٨٣ ب: علم اجتماع العقاب جزءان – دار الشروق جدة.

١٩٨٦ أ: الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دار الكتاب الجامعي – مصر.

١٩٨٦ ب: البناء النظري لعلم الاجتماع – دار الكتاب الجامعي – مصر.

١٩٨٧ : بناء المجتمع الإسلامي ونظمه – دار الشروق – جدة.

الغزالي، أبو حامد.

بدون تاريخ: إحياء علوم الدين – جـ٣، القاهرة المشهد الحسيني.

المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب.

١٩٨٠ دراسات حول قضايا الشغب وأحداث العنف.

النووي، محي الدين.

بدون تاريخ: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، إشراف لجنة من العلماء العسال، أحمد محمد، وعبد الكريم، فتحي أحمد.

١٩٧٧ : النظام الاقتصادي في الإسلام – مكتبة وهبة.

ابن خلدون، عبد الرحمن.

بدون تاريخ: مقدمة ابن خلدون شرح وتحقيق وتعليق على عبد الواحد – الطبعة الثالثة.

النووي.

١٣٩٢ صحيح مسلم بشرح النووي: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

النيسابوري، الحاكم.

١٩٦٨ : المستدرك على الصحيحين – الرياض مكتبة النصر.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر.

١٤٠٢ هـ: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي، – بيروت.

بهنس، أحمد.

بدون تاريخ: الحدود والتعزير: مكتبة الوعي العربي، الفجالة – مصر.

جعفر، علي محمد.

١٩٨٤ : الأحداث المنحرفون: عوامل الانحراف، المسئولية الجزائية – التدابير دراسة مقارنة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

حتاتة، محمد نيازي

١٩٧٥ : الدفاع الاجتماعي: السياسة الجنائية المعاصرة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي – مكتبة وهبة – القاهرة.

خلاف، عبد الوهاب.

بدون تاريخ: علم أصول الفقه: الطبعة الثامنة – دار القلم – القاهرة.

خليل، معن.

١٩٨٣ : الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي – دار الآفاق الجديدة – بيروت.

عيسى، حسن.

١٩٨٤ : بيئة السجين في ماضيها وحاضرها وتأثيرها على سلوكه – بحث منشور في كتاب (السجون – مزاياها وعيوبها من وجهة النظر الإصلاحية) منشورات المركز العربي للدراسات الأمنية.

عودة، عبد القادر.

بدون تاريخ: التشريع الجنائي في الإسلام مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت جزءان.

محمد، محمد علي.

١٩٨١ : وقت الفراغ في المجتمع الحديث: دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية مركز أبحاث مكافحة الجريمة – وزارة الداخلية السعودية.

١٩٨٤ : بحث الجنوح والترويح في الأوقات الحرة لدى الشباب في المملكة العربية السعودية.

عارف، محمد.

١٩٨١ : الجريمة في المجتمع – الطبعة الثانية – مكتبة الأنجلو المصرية، مقداد، ياجن.

١٩٨٧ : التربية الإسلامية ودروها في مكافحة الجريمة – الرياض.

ثانيًا المصادر الأجنبية:

-Concklin, J. E :١٩٧٥ The impact of crime - New York - Macmillan Publishing Co. - Cressey, D. R.

:١٩٦٠The theory of differential association: An introduction - in) social problems) ٨ summer.

-Goring, C. :١٩١٣ The English Convict - don - majesty stationary office. - Glueck, S and Glueck, E.

:١٩٥٥Unraveling Juvenile delinquency, Cambridge vard University.

-kell, M. R and Yablonsky, :١٩٧٨ Juvenile delinquency - Second ed. Rand Mc Nally College Publishing Co. Chicago.

-Jillille, J. M. and Reinhart, J.

:١٩٣٣Current social problems: American Book Co.

-Jeffery, C. R. :١٩٥٩ An Integrated Theory of Crime and criminal behavior: Journal of criminal law: Criminology and police Science - ٥٠ March.

-ries, K. D. :١٩٧٧ the geography of crime. MC Graw l: Problems series: Edward Taffee series editor.

-Merton, R.K. :١٩٥٧ Social theory and social structure.

-Matza, D. :١٩٦٠ Delinquency and drift. New York Wiley.

-Macmillan. :١٩٨٣ Macmillan student encyclopedia of sociology.

-National advisory commission on civil disorders. :١٩٦٨ Report: Washington D.C.U.S. Government printing office.

-Rec less' W.C. :١٩٦١ The crime problems: New York: Apleton century crofts.

-Sutherland' E and Cressey' D. :١٩٧٠ Criminology٨ th. ed J. B pincott Co.

-Shanas' E.

:١٩٤٢Recreation and delinquency: Chicago University press.
-Chow' C. et - al. :١٩٢٧ Delinquency areas: Chicago University Press.
-Teellers, N. K and Matza'D. :١٩٥٩ The extent of delinquency in the United States: Journal of Negro education - ٢٨ summer .٢١٨ - ٢٠٠ -
-Tresler, G. :١٩٦٢ The explanation of criminality: don. Routledge and Kagan Poul.
-Wallace, W. :١٩٧٩ The logic of science in Sociology: Aldin publishing Co. N. Y.

Rules governing publication

First: Papers, in order to be accepted for publication in the Journal, should be:

١- original in content and right in approach.

٢- Accurately documented and authenticated.

٣- Correctly written, and

٤- Not published elsewhere before.

Second: papers will be referred to referees in the subject before publication.

Third: Papers published in the Journal express the opinions of the authors and do not necessarily reflect the opinions of the University.

Fourth: Contents of the Journal are arranged according to technical order.

Fifth: The authors will be given ٥ copies of the٤ jouranl and ٣٠ offprints.

Sixth: All correspondence should be addressed to the Editor.

Journal of

IMAM MUMAD IBN SAUD ISMIC UNIVERSITY